

3/20/37

110

C6
T124sa

ISLAM

C6

T1245a

folio

BP 165.5

N373

T34

18002

16494

C6

T1245a

INSTITUTE
OF
ISLAMIC
STUDIES

16494

★

McGILL
UNIVERSITY

3412549

Sharh... al-Asfār al-Nasafiyah

شرح العلامة المحقق الخبر الفهامة الدقيق سعد الدين

التفتازاني على العقائد النسفية للإمام الهمام

قدوة علماء الاسلام نجم الدين

عمر النسفي نفع الله

بعلومهما

آمين

Tafsihi

في مذيلا بحاشية العلامة الخيالي ومهمشا

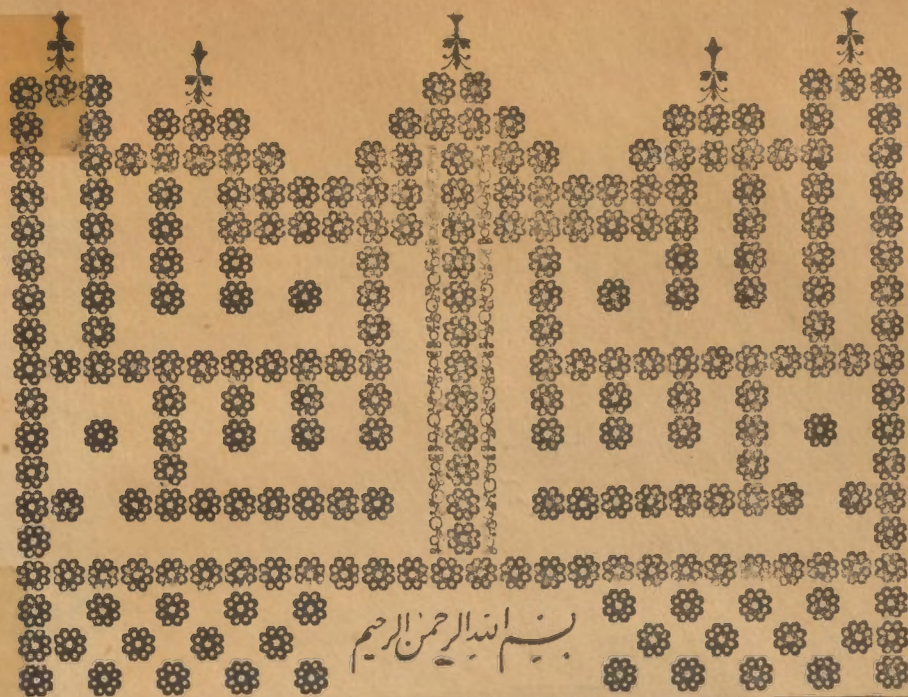
بشرح العلامة العصام على الشرح المذكور

طبع بمطبعة دار احياء الكتب العربية

لاصحابها عيسى الباني الجبلي وشركاه

بحوار الشهيد الحسيني بتصر

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي دعانا (٢) الى دار السلام * بأوضح سبيل هودين الاسلام * وأرجح دليل هو خير الأنام * بل هو



أما بعد الحمد لمستأهله * والصلاة على سيد رسله * وآله وصحبه موضحة سبله * فدونك
أيها الساري هذا النبراس * كتاب فيه نور وهدي للناس * يرشدك الى المكامن الخفية *
من شرح العقائد النسفيه * أمليته أوان الدعاه * والاستراحة عن قنور المطالعاه
سالكافيه جادة الایجاز * من غير تعمية والغاز * وحين ماحت حول لجينه * ومرت
تزيين شينه وسينه * ألحقته الى خزانه من لاملل له في العلي * وله المثل الأعلى * صاحب
الأعظم * والدستور الأعظم * بابه كعبة الحاجات يطوى اليه كل فجع عميق * وتستقبله وجوه الآمال
من كل بلد سحيق * باهت تيجان الوزارة بهامته * وحلل الامارة بقامته * ولي الأيادي والنعمة *
ومرئ أهل الفضل والحكم * أخذ أيدي العلماء والعلوم * ورافع أوية الشرع المرسوم * حائز
المآثر والمفاخر * وحاوي الرياسات الاول والاخر * أول مدارج طبعه النقاد آخر مقامات نوع
الانسان * وآخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان
لوم يدل الوهم صيت جلاله * ماخيل طيف خيال سامي حاله
ناظورة الديوان آصف عصره * وهو العزيز الفرد في اقباله
محمود أهل الفضل طرا كاسمه * وكفي به برهان حسن خصاله
بكمال في الاوج بدر كامل * بحر محيط زاخر بنواله
في كل علم عالم متبحر * في فن حلم عالم بحياه
سحبان عي في فصاحة لفظه * معن بليغ البخل في افضاله
الصائب الافكار في تدبيره * الثاقب الآراء في أقواله
للناس يبذل ليس يسك لفظه * فكأنما ألفاظه من ماله
يتزاحم الأنوار في وجناته * فكأنه متبرقع بفعاله
وهو الذي عم انعامه وفشا * الوزير الكبير محمود باشا * أوضح الله غرة العزة بضياته *
ورفع علم العلم بأعلائه * ولا زال مورد افضاله ماء مدين المآرب * يوجد عليه أمة من الناس

أفضل الرسل الكرام *
صاحب معجزة باقية على
صفحة الأيام * هي أفضل
كتاب وأفضل خطاب
وأفصح كلام * محمد النبي
الامي عليه التحية والسلام *
صلى الله تعالى عليه وعلى آله
العظام * خير آل آل اليهم
أحكام الشرائع والاحكام *
وعلى صحبه الذين صحبهم
الدين على أبلغ نظام *
وحفظوا قواعد العقائد
عن الانشلام * (و بعد)
فيقول العبد المتوسل الى الله
المبين * القوى المتين *
ابراهيم بن محمد بن عرب شاه
الاسفرايني عصام الدين *
هذه فوائد بل موائد *
قربت بها من أراد أن
يطالع شرح العقائد *
ويجمع زوائد عوائد هي
أتم الزوائد * وهي التي
تقود الى تدقيق النظر
وتحديد البصر نعم القائد *
ولشوارد أبتكار الفكر حبذا
الصائد * جمعت صراح
العقليات المطابقة لصراح
النقليات * فيها رائد مل
اعتاد الارتداع عن الحيات
والوهميات * وجعل شيخ
الاسلام للأصول والعقائد
عقله الوافي بالاتصال
بالمبدأ الفياض * وذهنه
الصافي عن كدر الاهمال
بالاعتمال والارتياض *

فياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام * لولم تصف أنهارك عن قذى الاوهام * ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح أسهارك المنورة للظلام * ولم يتسخر وهمك لعقلك وفهمك لجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام * فان كلام هناك درجات أخرى * بل هو أخرى بأن يتلو شاهد سبحة الذي أسرى * اللهم كما أنعمت آدم * وكما أسست أقم * فاننا لنسأل المظاهر * وليس عنما يسند اليها الظاهر * انصرنا يا ناصر وأعطينا أو فر من كل وافر * وكما أدخلتنا في الدنيا مسافر أخر جئنا عنها كالمسافر * قال الشارح * بسم الله الرحمن الرحيم * متبركا بركانه ثم قال (الحمد لله) اقتداء بكتاب الله عز وجل و ببعض سورة وعمل بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي قليل البركة وفي أخرى كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعمل بما شاع. بين أئمة ذوى قدر في غاية الارتفاع. وما يتوهم من أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتداءين بأمرين فيندفع بأن التنافي بين الابتداءين الحقيقةيين دون الإضافيين كما فيما نحن فيه اذا ابتداء الأمر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا بأول أجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما لا بما اشتهر أن الابتداء بالبسملة حقيقى وبالحمدلة اضافى لأنه غير مطابق للواقع. وتقديم البسملة لتقدمه في الكتاب. وقديور الحديث بجعل الباء للاستعانة أو الملازمة والاستعانة في الابتداء بشيء باستعانة أمرين أو مع ملازمة أمرين وملازمة الابتداء بهما يجوز أن تتحقق في الأمور القولية بأن يجعل أحدهما جزءا أول والآخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الأمور الفعلية بأن يقارن أحدهما الجزء الأول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل (٣) ورد الأول بأن جعل الباء للاستعانة ينافى

جعل شيء منهما جزءا من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشيء آلة فلم يكن أرباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوا جزءا من تأليفاتهم كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملازمة بهما اذا جعل جزءا من الابتداء بأحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزءا أول. ويمكن دفعه بأن العمل بالحديث لبس

* بسم الله الرحمن الرحيم * الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته * المتقدس في نعوت الجبروت

يسقون منه المطالب * فان رفعه الى سماك القبول * فقد سعد كوكب الأمل في برج شرف الحصول * والله ولي الاعانة وكفى به وكلا * قال الشارح التحرير * عامله الله بلطفه الخطير * بعد ما تبين بالبسملة (الحمد لله) أقول في تعقيب التسمية بالتحديد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال لحديثي الابتداء. وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفى الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقى والآخر على الإضافى كما هو المشهور. ولك أن تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك أن الاستعانة بشيء لاتنافى الاستعانة بشيء آخر أو للملازمة ولا يخفى أن الملازمة تعم وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزءا ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما (قوله المتوحد بجلال ذاته) الظاهر أن الباء صلة التوحد يقال توحد برأيه أى تفرّد واستقل فعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات

الاعمال بما يحتمله فمن جعلها جزءا من جعل الابتداء في الحديث اضافيا والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملازمة أو لآلة يجعلها خارجا عن أو أحدهما جزءا (قال الشارح المتوحد بجلال ذاته) جاء توحد بمعنى بقى واحدا ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقلال به ذكره الأساس وتوحد الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكاله الى غيره ذكره الصحاح وغيره. والظاهر أن التركيب من قبيل الثانى والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه. والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فيه. فتوحد بجلال الذات اختصاص جلال الذات به وبذلك أن تجعل التركيب من قبيل الاول يجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملازمة ومن الثالث أى المتوحد لاشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق * ففيه رد على من قال العباد خالقون لأفعالهم. ومن قال معنى التوحد بجلال الذات أن جلال ذاته ليس له من غيره فلا تساعد العبارة * فان قلت كل أحد متوحد بصفته اذ لا تقوم بغيره * قلت المراد التوحد بنوع صفته. وقديجاب بأن المراد التوحد بالصفات المتناهية في الكمال بمعنى أنها ليست لغيره واطافة أصفه الى تعالى بعد ربطه بالتوحد لانه في الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته. يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجلية رد على المعتزلة حيث حكموا بأن الاشياء والواجب مشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والوصاف وهذا انما يصح لو أريد بالذات الماهية وأما لو أريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجلية حتى كأنه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحد بجلال الذات وكمال الصفات قصدا الى حصر استحقاق الحمد الذاتي والعرضى فيه تقريرا لتخصيص الحمد به (قال الشارح المتقدس) أى المتطهر يقال تقدس أى تطهر (في نعوت الجبروت) أى في أوصاف الكبر أى أوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة

(عن شوائب النقص وسماته) أى علاماته ومقابله النعوت بشوائب النقص وسماته نفيد التعميم أى كل نعت له برىء عن شائبة نقص وسماته فلا يرد أن التقديس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع. ومأحسن هاتين الفقرتين قد قارن في كل منهما النفي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفي على طبق كلة التوحيد فان التوحيد في الذات الجلية والصفات السكالية ينفي الشريك في هذه الأمور وكذا التقديس في نعوت الجبر وت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفي النقص وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها (قول الشارح والصلاة) دعاء ينزل كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لأن ما ينزل عليه يعود الى غيره لأنه رحمة للعالمين (وقوله المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أى المنصور في دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أى الناصر دعواه وانما جعل الحجج. وابدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها. ولما كان في جعل الحجج مؤيدات ايها ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع ولا شبهة أن الحجج هي المعجزات والبيانات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد. وازافة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته وضمير حججه بظاھرہ الى محمد عليه الصلاة والسلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى. قيل لو رجع الى الله تعالى لأفاد أن آياته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث (قوله وعلى آله وأصحابه) أعاد كلة على رداعلى الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي عليه الصلاة والسلام وآله بكلمة على شرعا ونقلوا في ذلك أثرا. والآل جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور في كلة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر أصحابه تخصيص (٤) بعد التعميم فان الاصحاب الذين لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلون فيه

(قوله هداة طريق الحق وحماته) اما وصف لآل واصحاب الاول والاولى والثاني والثاني للثاني * ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله وبعد) أى أما بعد بدليل الفاء. وأما هذه مجرد التأكيد فانها تكون للمجرد التأكيد كما تكون

عن شوائب النقص وسماته * والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته * وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماته * وبعد * فان مبنى علم الشرائع والأحكام * وأساس قواعد عقائد الاسلام *

الجليلة على نهج حصول الصورة. ويحتمل أن تكون للملازمة فينبغي تصفية الفعل اما المصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين أى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التسكون والتولد واما للتكافؤ ولما استحال في شأنه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في التكبر ونحوه فمعنى التوحيد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية أو السكاملة مع ملازمة جلال الذات (قوله بساطع حججه) الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء. ويجوز أن يكون لمحمد فساطع حججه من قبيل أخلاق ثيابه (قوله وبعد فان) هذه الفاء اما على توهم أما أو على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه لا يمنع من اجتماع الواو مع أما كما وقع في عبارة المفتاح في أواخر فن البيان (قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة

للتأكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكافؤ التحمل لتقدير التفصيل والاحمال * وقيل الفاء وهي لتوهم أما وكل من تقدير أما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح بأن تقدير أما مشروط بكون ما بعد الفاء أمرا أو نهيما وما قبلها منصوبا به أو بمفسر به فتأمل * فالتوجيه الوجهية للفاء أنه لا إجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيديويه في زيد حين لقيته فأكرمه وجعل الرضى قوله تعالى «واذ لم يهتدوا به فسيقولون» منه ولا اشكال في عطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع أنهما جملتان انشائيتان لان هذه الجملة أيضا تحتمل الانشاء بأن يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر أو لان الكلام مبنى على عطف القصة على القصة. ومنهم من قال الواو عوض عن أما وليست بعاطفة (قوله فان مبنى علم الشرائع والأحكام وأساس قواعد عقائد الاسلام) أقول مبنى علم الشرائع والأحكام أولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الامسائل الكلامية وهي بعض علم الكلام وأما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادئ فمبنى تلك المسائل التي عنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبنى أساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع لانه أنسب بمقام الترغيب الى العلم * ووجه آخر هو ان المراد بعلم الشرائع والأحكام الجزئية التي تحدثت آنا فانا لو احدثوا حد من المكافئين وبعقائد الاسلام العقائد القائمة بأحاديث أهل الاسلام وازافة القواعد اليها بيانيتها لانها مبادئ الاعمال اذ لا تصح بدونها * ولا شك أن مبنى المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام اذ العقائد انما تصح بالعرض عليها والاتزان بها والأحكام الجزئية انما تثبت وتتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول. قال في شرح المواقف الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصده نفس الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها. والثاني ما يقصد

به العمل وهذه تسمى عملية وقرعية وأحكاما ظاهرة وقد دون علم الفقه لها. وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتها على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبنى الكتاب والسنة ثبوتها وهما مبناه اعتدادا ويشجعه عليه أن كونه مبنى علم الشرائع والأحكام أيضا ليس الا باعتبار كونه مبنى الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار الأولى * ويجب عنه بأنه ترقى في المدح فان كونه مبنى الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الأولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من سياق اللفظ فيها كفي الثانية * والوجه أن يقال يستفاد من الأولى أنه مبنى العلم ومن الثانية أنه مبنى الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى الامر من واحدة فأين الثانية من الأولى * وقيل قواعد العقائد أداتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل السنة فان المعتزلة لا علو في التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وللتنبية على ارادة المعنى الاضافي قال (الموسوم بالكلام) لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمى فتفوت هذه الدقيقة اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا أحسن مما قيل أنه نبه على ان الوسم بالثاني أشهر على أن فيه أنه هوهم أن الوسم بالاول أشهر حتى لم يحتج فيه الى التنصيح بالوسم (قوله المنحى) صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات بكلام نفاة الصفة (وعياهب الشكوك) شدائد ظلماتها ولا شك أن ظلمات الشك أشد من ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيب الى الشك واطافة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالنور (٥) والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شائعان

والمراد بالشك والوهم اما معناها أو الأدلة الضعيفة البينية عليها المذاهب الضعيفة. فان قلت من العقائد السمعية التي لا طريق لها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم. قلت الوهم ظلمة في اليقينيات دون الظنيات (قوله وان المختصر) ساء مختصرا لانه اختصر من كتاب كالتخليص بالنسبة الى

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنحى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للامام المصطفى قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر النفس * أعلا الله درجته في دار السلام * يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد * ودرر الفوائد

وهي الأساس وأساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية في هذه القرينة ترقى في المدح لشمول الأولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية. ويمكن أن يقال أساس العقائد أداتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) أى علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن أن يراد المعنى اللقبى فنسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر. وقوله المنحى عن غياهب الشكوك اشارة الى فائدة من فوائده. والغيب ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم أضاف الغيب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم (قوله نجم الملة والدين) هما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تكتب ملة. والاملال هو بمعنى الاملاء. وقيل من حيث انها يجتمع عليها ملة (قوله في دار السلام) أى الجنة سميت بها السلامة أهلها من كل ألم وآفة ولان خزنة الجنة تقول

المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الأدلة والاختلاف واقتصر على ايرادها ولك أن تجعله من قبيل سبحانه الذى عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض. ووجه تسميته بالعقائد أنها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها منزجة من الخلافات والمبادئ مما ليس بعقائد بل وسائل الى علم العقائد والاجتناب عن الفوائد (وقوله قدوة) بمعنى المقتدى به. واطافة العلماء الى الاسلام من اضافة اسم الفاعل الى المفعول أو اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على أهله. واطافة النجوم الى الملة والدين اما اضافة النجوم الى مقره ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء فى العلو والشرف ومدح النجوم بالاستقرار فيه أو اضافته الى ما يستضي منه ففيه مدحه بأنه يضيء الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان النجوم يسلك به الطريق الذى ليس بواضح ففيه مدحه بأنه المقتدى فى الدين بتمسك به فى سلوكه * والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صارت اسما للدين من حيث انه يكتب * والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الأتقياء فى اضافة النجوم الى العبارتين تلوح بأنه جمع بين العلم والتقوى وصار فيها المقتدى به * ودار السلام الجنة سميت بها السلامة أهلها من الأعراض والأمراض ولأنهم يخاطبون فيها بتحية هي سلام عليكم طبتهم * ويحتمل أن يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا لله تشرىفا وتكراما لها فالسلام المضافة هي اليه من أسمائه تعالى أو اضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل فى داره يرى المؤمنون بهم فيها والاخير من تحف الفقير (قوله من هذا الفن) بيان لغرر الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذى الحال المحرور وكأنه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده والغرر جمع غرة وهي فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت فى كل شريف واضح. والفرائد جمع فريدة

وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف أو ظرف الصيرفي على ما قيل أو لانفرادها في بلد أو اقليم أو لانفراد مال كمال كذلك على ما لعقل عليه دليل. والدر جمع درة. والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبته من علم أو مال. وجعل المقاصد العالمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررا وفرا ند. وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه الدرر في ضمن جعل ما في مختصره دررا وفرا ند (قوله في ضمن فصول) يعني به في ضمن عبارات أخذنا من فصل الخطاب سماها فصولا لئلا ينفصل بين الحق والباطل ولأنها تفيد معانيها مفصلة عن غير هامة مميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرنا في توجيه فصل الخطاب. والأول هناك الراجح المستطاب. ليكون قوله وأثناء نصوص افادة لا إعادة وقوله هي للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها والضمير للدرر فالجملية الحالية لكنها خالية عن الواو ولا يخفى على ذكي لطافة إضافة الجواهر الى اليقين فانه لا محالة لكل عرض جوهر. والنصوص جمع فص لا خاتم وهو مثلث وجعل الجوهرى الكسر لحنا. وطعنه القاموس بأنه وهم طعنا (والتهذيب) التنقية والاصلاح. وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبيين العضلات) وهي مشكلات لا يرتدى لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بأن يؤتى بحالها أو تشييداً ركانها وتوضيح بيانها (قوله مع توجيه الكلام في تنقيح) يحتمل وجهين أحدهما توجيه منقح أحاط به التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح أى نقحته بحيث صار موجها وكذا قوله (وتنبية على المرام في توضيح) يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح واردة التنبيه على المرام في ضمن التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لا يفيد بأن يكون توضيح الواضح. بل بتوضيح أولي يكن (٦) لبق المرام خفيا غير لائح. وغب الشئ بالكسر عاقبته. والكشع الجنب وطى الكشع

عن الشئ كناية عن الاعراض عنه والظاهر أنه أراد بالاملال ما هو لازم الاطالة. والأرجح أن يحمل على املال يلزم منه الإيجاز المحل حيث لا يفهم المعنى * والتجافى التجاوز. والاقتصاد ما بين الإفراط والتفريط. والاطناب يقابل الإيجاز. والاخلال يقابل الاطالة فكأنه وضع الاخلال مقام الإيجاز رعاية للسجع فقاته رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ. والاطناب بدل

* في ضمن فصول * هي للدين قواعد وأصول * وأثناء نصوص * هي لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت أن أشرحه شرحا يفصل مجملاته * ويبين معضلاته * وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته * مع توجيه الكلام في تنقيح * وتنبيه على المرام في توضيح * وتحقيق المسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل اثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشع المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادي الى سبيل الرشاد * والمسئول لنيل العصمة والسداد * وهو حسبي ونعم الوكيل

لأهلها سلام عليكم طيتم فادخلوها خالدين ولان السلام اسم من أسمائه تعالى فأضيف اليه تشريفا. ومعنى هذا الاسم هو الذي منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم بالاضافة ظاهر (قوله طاويا كشع المقال) الكشع الجنب. وطى الكشع كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجر مجموعهما بدل من الطرفين أو بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على أنهما خبر مبتدا محذوف (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا

من طريق الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه * وقيل ملاحظة العطف

سابقة على الإبدال فالجموع بدل الكل من الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا لأنهما أعرابا بجمع الطرفين لتعدددهما في حكم متبوعين والوجه أن يقال أجرى الاعراب على كل منهما مع أن المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب ففي اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بالمرجح كما يقولون في اعراب جاء في القوم واحدا واحدا حيث أعراب واحدا واحدا اعرابين مع أن المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف. ويحتمل أن يراد نيل العصمة في الدين يعني ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى (والسداد) بالفتح الصواب من القول والعمل (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) هذا الترتيب مما أورد عليه الشارح أن فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي يتأويله يبحسبني وهو خبر أو على جملة وهو حسبي ورده السيد السند بوجوه * أما أولا فبأنه عطف على حسبي بلا تأويله بجملة حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد بالعكس * وأما ثانيا فبأنه يجوز عطف الانشاء على الخبر في ماله محل من الاعراب بدل عليه قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قطعا اذ ليست الواو من المحكي اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي للحاكي * وأما ثالثا فبأنه يجوز عطف نعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي لانه حينئذ جملة خبرية متعلقة خبرها جملة انشائية لانه في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبرا لمبتدا الا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق لاحق * واعترض على الثاني من وجوه بأن نعم الوكيل في الآية يصح أن يكون عطفا على حسبنا أو على حسبنا الله بتقدير

وهو نعم الوكيل فكيف يجزم بأنه ليس العطف من المحسكي * ويمكن دفعه بأنه ليس للمعترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك
لأنه لو اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع * ويمكن أن يزاد في الوجوه أن نعم الوكيل عطف على حسي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل
اذ العطف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب في عطفه على الخبر أيضا * وعماز يدا أنه عطف على
جملة وهو حسي وهو لا إنشاء التوكل وينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء مدح
وبعد ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فجاءت وجعله انشاء مدح لشرحه بعيد جدا (قوله اعلم أن الأحكام الشرعية) لا يخفى أنه
ينبغي أن يراد بالحكم هنا ماسيا خذه في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح أن المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة أمر الى آخر ايجابا أو سلبا
وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الأصوليين وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء
أو التخيير تعسف نشأ من صاحب التوضيح فنحن نقتصر على تفسير الحكم (٧) بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذي

لا يليق بهذا المقام فإن أردت
التفصيل فعليك بالتلويح
فإن المقام مقام الاختصار
والتنقيح * والمراد من
الشرعي ما يؤخذ من
الشرع لا ما يتوقف على
الشرع والا لم يصح جعل
العلم المتعلق بها مقسما للعلم
التوحيدي والصفات واحترز
به عن الأحكام المتعلقة
بكيفية العمل المأخوذة لامن
الشرع كالأحكام الطبية
والنحوية الى غير ذلك
لثلا يدخل العلم بها في
علم الشرائع والأحكام
وعن الأحكام النظرية الغير
الشرعية لثلا يدخل العلم
بها في علم التوحيد والصفات
والمراد بالتعلق بكيفية العمل
أنها نسب بين الاعمال
وأحوالها التي هي كفيات

اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق
بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالأولى

على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لأنه خبر أيضا ويرد عليه أن المراد بالجملة الأولى انشاء التوكل
لا الاخبار عنه تعالى بأنه كاف وهو ظاهر. وأيضا يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون
ملاحظة الاخبارية والانشائية. ورد به بعض الفضلاء أيضا بأنه يجوز أن يقدر مبتدأ في المعطوف
بقريئة المعطوف عليه أي وهو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالأولى ثم قال وأيضا يجوز عطف
الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم
الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لامن المحسكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه
وهو أن يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا اختصاصا بعد القول لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما
أجهله. ويرد عليه أنه يحتمل أن يكون الواو في الآية من المحسكي بتقدير المبتدأ في المعطوف أو عطفه
على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدأ في المعطوف
يكون اخبارا كالمعطوف عليه (قوله اعلم أن الأحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة أمر
الى آخر ايجابا أو سلبا وادراك وقوع النسبة أولا وقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين
بالاقتضاء أو التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الأخير غير مراد ههنا لأنه وان عم الفعل
الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب وأخواته واستدراك قيد الشرعية
اللهم الا أن يحمل على التجريد في الأول أو التأكيد في الثاني أو يجعل التعريف للحكم الشرعي
فالمراد اما المعنى الأول ووجهه ظاهر أو الثاني فحينئذ يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة
وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته
مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الأحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا أخذت من الشرع (قوله
منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان أريد به مطلق التعلق فالأمر ظاهر وانما لم يعتبر التعلق بنفس

وأوصاف لها تذكري في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاد أنه ليس القصد الى هذه الأحكام الا للاعتقاد بها وانما
اختار في تعيين الفقه التعرض بطرفي أحكامه وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه لان ظهور كون الأول فرعية
وعملية وكون الثاني أصلية واعتقادية دائر على هذا التعرض بهما. وتسمية الأولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتاً واعتداداً اذ لا عمل لعامل
بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل بها لم يكن العلم بها ملتفتا اليه ولذا يلغو الفقه
في الآخرة دون الكلام * وقس عليه تسمية الثانية أصلية واحفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات وهو ينبغي أن يراد بما يتعلق بالاعتقاد
مالا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمى أصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا تكون
أصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والأحكام الا أن يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة
انما قال منها ومنها ولم يقل اما والعدم انحصار الأحكام الشرعية فيما ذكره * ونقل عن الشارح أن المحكوم عليه في قوله منها ما يتعلق الخ
كلمة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة حال أبعاد الأحكام لاحتلال ما يتعلق وأنه بعض الأحكام الشرعية وجعل من
التبعية محكوما عليها واسما لما استخرجه الشارح من القوة الى الفعل صرح به في شرح الكشف (قال والعلم المتعلق بالأولى) اما بمعنى

اليقين أو المصلحة فإن العلم يطلق عليهم ما واما أن الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم ففرغ عنه في كتب أصول الفقه وليس التفهيم عنه ههنا من الفقه. و بارادة اليقين خرج التقليد فإنه لا يسمى علم الشرائع والأحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم الرسول مطلقا مع أنه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره مما يستوي في معرفته المبتدئ وغيره على مذهب الشافعية فإنه لا يسمى فقها عندهم * ولا يعد أن يفرق بين علم الشرائع والأحكام وبين الفقه فيجعل الأول أعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع إباء عنه وكما أنه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والأحكام كذلك تسمى المسائل به ويحتمل العلم المتعلق بها لأن المسئلة تتعلق بالحكم تتعلق الشكل بالجزء (قوله يسمى علم الشرائع والأحكام لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها) فيه نشر على ترتيب ألف ومعنى أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع أن شيئاً منها لا يستفاد إلا من جهة الشرع بخلاف الثانية فإن بعضها قد يستفاد من العقل والافجموع الثانية أيضاً لا يستفاد إلا من جهة الشرع. وأما تبادر الفهم إليها عند إطلاق الأحكام لأنها (٨) التي يتداولها القضاة والأحكام وساغ أن يرجع فيها إليهم أهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق

يسمى علم الشرائع والأحكام لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها وبالثانية علم التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده

العمل في الأولى لأن تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق عامة الأحكام الثانية ليس كذلك. وإن أريد به تعلق الاسناد بطريقه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعقولات مثل وجود الواجب ووحدته فحينئذ فيه إشارة إلى أن موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من أن موضوعه أعم من العمل لأن قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولا منهم عدوا علم الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها ففيه أن ذلك القول راجع إلى بيان حال العمل بتأويل أن يقال إن الصلاة تجب بسبب الوقت كما أن قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا إن الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار إليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قيل وبالجملته تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به أحد (قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذان من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والجور ومقدم قل في التلويح الأحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجتماع حجة والإيمان واجبا. وبه يظهر أن ليس العلم المتعلق بالثانية على الإطلاق علم التوحيد لأن حجبة الاجتماع من مسائل أصول علم الفقه والجواب أن هذه المسئلة مشتركة بين الأصوليين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على أن موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله أشهر مباحثه) يشير إلى أنه مباحث أخرى أماعند من يقول بأن موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عنده غيره فلا لأن الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية

الاشبه أن تسميته علم الشرائع والأحكام لأنه علم يختلف فيه الشرائع باختلاف الأمم والأبناء والأحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فإنه لا يختلف فيه الأديان وأحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الإطلاع على ما هو حكم الله تعالى لا اختلاف أحكام الله تعالى (قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا على مذهب من جوزه بشرط أن يكون المعمول الأول مجرورا لأن المعمول الأول

هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه أن مما يتعلق بالاعتقاد الوجودية وعده الشارح في التلويح من الأحكام الاعتقادية الأصلية قولهم الاجتماع حجة ولا خفاء في أنه من علم الأصول فبيان علم التوحيد والصفات غير مانع عنه وأجيب بأن هذا الحكم من حيث أنه يتوسل به إلى استنباط الحكم الشرعي من الاجتماع من الأصول وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وإن من لا يعتقد بكونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد. وبهذا تبين أن من مسائل الأصول ما هو من الأحكام الشرعية لأن حجبة الاجتماع مما يؤخذ من الشرع واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الأحكام الشرعية فيهما وأن من قال الأصول ليست أحكاما شرعية بمعنى المأخوذ من الشرع فلا تكون واسطة فقد غفل (قوله لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علمي الشرائع والأحكام ومباحث التوحيد والصفات بإيراد الضمير في الأول واسم الإشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين إما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب وبالجملته هذا لا ينافي ككون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنده لأن كون كل منهما أو كليهما أشهر مباحثهما لا ينافي ككون الكلام أشهر مباحثهما على أنه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضا لذلك وكون مسئلة التوحيد

ومسئلة الصفات أشرف من مسئلة اثبات الصانع توجب به أن الموجود إنما تصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف بأوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات أشرف على أن في التوحيد نجاة عن فساد الشرك بالصانع بخلاف اثبات الوجود إذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله فأنذرتهم أجل وهذا يدفع ما يقال أن وجود مباحث أخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لأن مباحث الأحوال والأفعال والنسبة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات مالا وبحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على أن المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنوت بمبحث التوحيد وبمبحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والأحوال والأفعال . وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا بمباحث الأحوال والأفعال والنبوة من مباحثها . قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها يعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع أن التوحيد أيضا راجع الى اثبات الصفة (قوله وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يتبعه على دعوى الشرف لجميع مقاصد الكلام من أنه كيف يكون لها شرف وهي بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به ووطنوا فيه (قوله لصفاء عقائدهم بركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء (٩) عقائد التابعين ولك أن تجعل علة لصفاء

وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم بركة محبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنيين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا وتقرير مباحثهما فروعا وأصولا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين، وغلب البغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء، والميل الى البدع والاهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع الى العلماء في المهمات، فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول، وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها . وتعيين الاوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات

الوجودية ولذا لم يعدوا بمباحث الأحوال والأفعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على أن الامامة إنما هي من الفقهيات الا عند بعض الشيعة (قوله وقد كان الأوائل) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم لم يكن في عهده عليه الصلاة والسلام ولا في عهد الصحابة والتابعين، ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهملوه (قوله لصفاء عقائدهم) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنيين عن تدوين قدم عليه للاهتمام أولا بختصاص أى هذه الأمور بسبب استغنائهم لا ماتوهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة ألا يرى انه لما ظهرت الفتن في زمن مالك رضى الله عنه دون في الفقه مع أنه من التابعين

(٣ - عقائد) بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيين عن تدوين العلمين الى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا . ولا يحتاج الى الدفع بأن قوله الى أن حدثت متعلق بمحذوف يعني فلم يدونوا الى أن حدثت الفتن بين المسلمين . بقى ان حدوث الفتن والبغي كان في زمن الصحابة ولم يدونوا * ولو قيل لم يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه * قلنا فالهذه ولادخل لما تقدم الا أن يقال ظهور اختلاف الآراء نشأ ما تقدم فالتعرض له توطئة له . ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة أو ملازمة أصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقيل أصحاب الممارسة والفظن وكادت تندرس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من أهلها الا واحد واحد دونوهم لثلاث منس أثرهما (وقوله وكثرت الفتاوى) كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثيرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى أن يوجه تقديمه على الواقعات بأنه لرعاية السجع . والفتاوى والفتوح ما أتى به الفقيه كذا في القاموس . والمراد بالنظر المقابل للاستدلال لأجل تحصيل التصور والنظر والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للأحكام الجزئية المدرجة تحت القواعد . والمراد بالأصول الأدلة دون القواعد فبيانها على ما ظهرنا تبيانها خال عن التكرار فلا يحوج الى الاعتذار بأنه مغفرف في الخطب

عقائدهم بركة محبة الصحابة . وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر يعرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع والاختلافات اما مقابل لصفاء العقائد أو من موجباته والوجه هو الاول فتفطن . وبالجملة قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستغنيين عن تدوين العلمين قدم للتخصيص والاحتراز عن الغاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى أن حدثت الفتن متعلق

(قوله وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه) أورد عليه بأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيد وقد تكلف في دفعه بما لا ترضى بسماعه إلا أذان الكريمة ولا تذوقه الطبايع السليمة فتركناه لأهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعناها لأجله وجئنا بدفع ليس فيه تكلف وهو ان مقتضى تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل وما اشتهر ان أجزاء العلوم ثلاثة يقتضى ان معلوماتها المسائل والمبادئ والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مساحطة في أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المساحطة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الأهم وكأنه أريد بتعريف الفقه مثلاً انه ما يكون المقصود منه معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعُدل عن التعريف المشهور حفظاً للتعريف عن المساحطة وخفاء البيان وقال هو ما يفيد معرفة الأحكام أى يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما. وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مساحطة مبنية على عدم استند حاجة العلم اليه جزءاً منه مبالغته في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع أحق. ولك ان توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد معرفة (١٠) كل حكم ولو جعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجشأ وقد جعل في شرح التلخيص كون

التعريف للملكة أرجح وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور توجه اليه مبسوط في كتب أصول الفقه ولا يسعه هذا المقام وتضييق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الأدلة الخ) عطف على معرفة الأحكام عند من له معرفة بأساليب الكلام والظاهر ان اللام في الأحكام اشارة الى الأحكام العملية السابقة ولا يبعد ان يقال أطلق الأحكام اشارة الى أصول الفقه لا تخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع أيضا يستعان به. ومزيد

وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه. ومعرفة أحوال الأدلة اجمالاً في افادتها الأحكام بأصول الفقه ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كان أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً احتى ان

(قوله وسموا ما يفيد معرفة الأحكام) * ان قلت الفقه نفس معرفة الأحكام لا ما يفيدها * قلت المرفه هنا هو المسائل للدلالة فان من طائعتها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الأحكام عن أدلتها ولك ان تقول الفقه هو علم الأحكام الكلية لا معرفة الأحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقاً يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمرو مثلاً. وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال. وأما جعل المرفه بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسياق الكلام أعنى قوله عن تدوين العلمين وتهيد القواعد وترتيب الأبواب يأبى عنه لكن يرد على أول الأجوبة لزوم فقهائه المقلد وليس بفقهاء اجماعاً. وغاية ما يقال انه كما أجمع القوم على عدم فقهائه المقلد كذلك أجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الجمعين انما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيين وعدم حصول أحدهما في المقلد لا ينافى حصول الآخر فيه (قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الأدلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلالاً فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحدس لا بتجشّم الاكتساب * فان قلت للرسول علم اجتهادى ببعض الأحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الأحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة أحوال الأدلة) الظاهر انه معطوف على معرفة الأحكام ففيه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال

تفصيل التعريف يطالب من كتب الأصول فان التعرض له في هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد وقس الدينية أى المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الالهي للحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول في. وقد ذكر ثمانية أوجه للتسمية بالكلام وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمي بالكلام كما سمو المنطق بالمنطق لانه لم يعهد تسمية شىء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشىء. ورمي بتوهم انه جعله مع ايراث القدرة على الكلام متحدافى المأل ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة لالشارة الى ذلك ونحن نزيدك أوجهاً: الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى لتمكينهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام. الثانى انه امتاز عن عقائد الحكماء بطابقتها للكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفتها. الثالث انه لا يفيد الجوارح لا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيد العمل مطلقاً. الرابع انه في مقابلة التصفية التى مدارها على السكوت فيسمى بما يقابل السكوت وهو الكلام الخامس انه في افادة الاختصاص بالمبدأ كلام الاختصاص في افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمي باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه أجرى مجرى الاسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفعول فيه. والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معانى متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة. والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاماً فرع

تسميته كلاماً تسمية للأجزاء باسم السكل تنبيهاً على أن كل جزء منه في شدة الحاجة اليه بمنزلة السكل. والتحقيق أن قولهم الكلام في كذا من قبيل إطلاق السكل على حصته منه بمعونة الألف واللام فإنه لا عهد التقدير وهذا لا يصلح للنقل إذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالموضع التركيبي ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو العرف باللام. والوجه الثاني من قبيل تسمية السكل باسم الجزء لأن الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء. والوجه الثالث من قبيل تسمية الشيء باسم مسببه لأن الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم. والوجه الرابع كالخامس والسادس من قبيل تسمية الشيء باسم مسببه وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم. والسابع من تسمية المدلول باسم الدال. والثامن من تسمية الشيء باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينهما وبين ما يليه أن تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو أريد بالكلام فيه كلام الله تعالى لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فأطلق عليه أطلق عليه أولاً ولائناً. أما ذكر الأول في قوله لأنه أول ما يجب أن يعلم من العلوم أو قوله ثم خص به وقوله في الوجه الخامس لأنها إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين حكم أغلبي. وما يقضى منه العجب ما قيل إن الحصر في قوله إنما يتحقق يعني عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب. وقوله ولأنه أكثر (١١) العلوم خلافاً ونزاعاً يقال كونه أكثر من

الفقه محل تردد ودفعه بأنه
لأنزاع في الفقه لأن لكل
أن يعمل باجتهاده بخلاف
الكلام وقوله لا يثبتانه على
الأدلة القطعية المؤيداً أكثرها
بالأدلة السمعية مبنياً على
أن بعض الأدلة القطعية
ليست إلا الأدلة السمعية
وبهذا اندفع ما يتوهم أن
هذا يناقض ما في شرح المواقف
أن العقائد يجب أن تؤخذ
من الشرع ليعتد بها السكتن
الحق هو هذا إذا ما توقف عليه
الشرع لا يعقل تأييده بالشرع
وكيف لا وكون بعض الأدلة
القطعية غير مؤيدة بالسمعية
لكنها عين السمعية لا ينافي

بعض المتغلبة قتل كثير من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام فأطلق هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عده من العلوم كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولأنه لا يثبتانه على الأدلة القطعية المؤيداً أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلها فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلام وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياتهم من الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف

وقس عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله كالمنطق) للفلسفة عند في المواقف كونه بازاء المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثاً للقدرة على الكلام وجمعهما الشارح رحمه الله نظراً إلى أن كونه بازاء المنطق باعتباره يفيد قوة على الكلام كما أن المنطق يفيد قوة على النطق فيؤول إلى كونه موروث القدرة (قوله فأطلق عليه هذا الاسم) أي أولاً إذ لو لم يقيد به لصاع ما قيد الأول في الأول أو ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لا شركة في كونه أول ما يجب حتى يختص للتمييز وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقام في سائر الوجوه أيضاً مع أنه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام

كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع * ولا خفاء في تأييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به * والتغلغل الدخول على ما في القاموس. والكلام كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التأثير بأحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوي في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات (قوله وهذا هو كلام القدماء) أي المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء وأما تسمية كلام المتأخرين كلاماً من تسمية السكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين * وقيل هذا إشارة إلى ما يفيد معرفة العقائد أي من غير خلط الفلسفيات. والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكأنه يريد أن التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والافتاتسمية وقعت من المتأخرين أيضاً (قوله ومعظم خلافياته الخ) إنما قال معظم خلافياته لأنهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فإن لليهود معتقدات باطلة في الآخرة والتعريض بهم في قوله تعالى وبالآخرة هم يوقنون وقد فصل نبذاً منه في تفسير الآية الكريمة أصحاب التفسير. وللنصارى اعتقادات النوات القديمة الثلاثة * ولا يخفى أن المقصود أن ليس له خلافات كثيرة مع الحكماء كالسكلام الذي هو للمتأخرين ولا تفي به العبارة إذ من الفرق الإسلامية الحكماء الإسلاميون إلا أن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية إلى ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الإسلامية أنه معظم ما بين في السكلام كونه مخالفاً لاعتقاد أهل الحق لأن أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد أن مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لأنه لا تسمى المسئلة التي بينها صاحب المذهب خلافية وإن كان مخالفاً فيها مع غيره. والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لأن معظم

الخلافات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة) التحصيل بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكأنه خص التعريض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى) يقال اعتزل أى تنحى جانبا كذا في القاموس. وفي الصحاح اعتزل وتغزل بمعنى وفي المقدمة اعتزله «بيك سوشد ازوى» فالعربي اعتزل عن مجلس الحسن واعتزلنا فذكر عن لجلل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب. والتقرير الاثبات يقال قر بالمسكان واستقرأى ثبت وأقره وقرره فيه أى أثبتته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذي أثبتته بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوى حسناته مع سيئاته على ماورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد أولا طفلال المشركين على ما قال بعض أولمن مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لأن مذهبهم أن صاحب الكبيرة يخلد في النار وإنما قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافي فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق * وحجة واصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين عن كتاب الفرر والدرر لا شريف المرتضى الشيعي ان الناس اختلفوا (١٢) في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين

لماورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله ونفي الصفات القديمة عنه

والمرجئة مؤمنين والحسن البصر وأتباعه يسمونهم منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين أن حكمهم حكم المؤمن في أنه يناكح ويوارث ويفسل ويصلى عليه ويدفن

السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم (قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين) أى الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم. وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ماورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) * ان قلت سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن

في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة عنه واعتقاده ادواته وأن لا تقبل شهادته قال الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتاب الفرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة: واصل مولى بنى مخزوم وقيل بنى هاشم ولقب بالغزال لأنه كان يجلس مجلس الغزالين عند رضيعه منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلاثين ومائة وصحب أباه هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ عنه (قوله فسموا المعتزلة الخ) يتبادر منه أن تسميتهم هذا لقول الحسن اعتزل عنا وقال في شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادي سعى المعتزلة لأن الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سوارى مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة. ونقل عن كتاب الفرر انه لما قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك وانى اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك. وقيل لأن قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت المعتزلة (قوله وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه) في شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض والاطف على الله تعالى. الثواب وهو المنفعة الدائمة الحالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاحلال والعقاب المضررة الدائمة الحالية عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف والاطف كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية كما رسال الرسل وتعيين الائمة ووجوب العوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الأطفال والمبهايم على الآلام التي وصلت اليها هذا كلامه. ولا يخفى انه كان الأولى أن يقول لقولهم بوجوب الاصلاح على الله تعالى لانه أشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعري والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس أنه مستقيم كذا في القاموس فلما راداما أنهم يشبهون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى

ما تقرر في النفوس أنه مستقيم واما انهم أصحاب العدل الغير الجائرين أو الثابتون على ما تقرر في النفوس أنه مستقيم ولا يبعد أن يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان (قوله ثم انهم توغلو في علم الكلام) في القاموس أو غل في البلاد والعلم ذهب وبالع وابتعد كتوغل والتشبت التعلق والتشبت بذيل الفلسفي كناية عن دناءة رتبته وسفالتها في الفلسفة فبناء أمرهم عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان وفي قوله في كثير من الأصول زيادة تويسخ اذ بناء الأصل الاسلامي على الفلسفة التي تنفيها أصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وصمة في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال يقتضي انتهاء شيعوه بهذا الوقت وليس كذلك الا أن يقال الرادشيعوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة أحد الى أن قال الخ. والأشعري أبو قبيلة من اليمن لأنه ولد عليه شعر منهم أبو موسى الأشعري من الصحابة والجبائي منسوب الى جبي بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بخوزستان لان أباعلى وابنه أباهاشم منها لافرية قرب يعقوب بالوافرية بنهر وان منها أبو محمد بن علي بن حماد المقرئ ولا قرية قرب هيت منها محمد بن أبي العز كذا ذكره القاموس. وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وما ذكره في ثلاثة اخوة يجري في كل ثلاثة اخوة كانت أولا والصغير ليس بمطيع أي منقاد لأمرو ولا عاص (١٣) لأنه ليس بمأمور (قوله الاول يثاب

ثم انهم توغلو في علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لاستاذه أبي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة مات أحدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الأول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب. قال الأشعري فان قل الثالث يارب لم أمتني صغيرا وما أبقيتني الى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى فقال يقول الرب اني كنت أعلم أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا. قال الأشعري فان قال الثاني يارب لم لم أمتني صغيرا لئلا أعصى فلا أدخل النار فإذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الأشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه

فلا اعتزال عن مذهبه * قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) * لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما دارى ثواب وعقاب * لانا نقول معنى كونهما دارى ثواب وعقاب أنهما محل للثواب والعقاب لأن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب وهم المكافون عندهم وقد نص المعتزلة بأن أطفال المشركين خدام أهل الجنة بل انثواب فلما راد بقوله فأدخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار (قوله فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا) ذهب معتزلة بصرة الى وجوب الأصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل أو سفه يجب تنزيهه الله تعالى عن ذلك فالجبائي اعتبر في الانفع

بالجنة) أى في الجنة والاولى بالنفس الجنة ليست ثوابا ولا مستلزما له كيف والصغير في الجنة مع أنه ليس بمتاب (قوله والثاني يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالجميع (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وان كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيها فان الملك فيها ولا يثاب بل بالنسبة الى المكافين (وقوله فأدخل الجنة) يعني به مثابا والافهو غير محروم من دخول الجنة ولك أن تستقي بتفريع قوله فأدخل الجنة عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على

الايمان والطاعة والصغير محروم عنه (وقوله لو كبرت) من باب علم أى طعنت في السن (قوله فبهت الجبائي) البهت كالنصر الأخذ بقصة والخيرة وفعلهما كعلم ونصر وكرم ومجهول أيضا والصفة مبهوت لا باهت ولا بهت يقال قد أطل الشيخ الأشعري المسافة على نفسه في الزام الجبائي ويمكن الزامه بأن الأصلح بحال العبد أن لا تقع عنه معصية وأن يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشيء لان للعبد اختيارا تاما على أصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبية على ارادة الله خيره فيجب على الله أصلح ما هو تحت قدرته. قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الأصلح في الدين والديناما بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الأصلح بمعنى الانفع في الدين والجبائي منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فأوجب عليه تعالى ما علم نفهه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان في علم الله تعالى أنفع أولا فأوجب تعريض ما علم الله السكفر منه للثواب فلا يلزم عدم امارة الكبير بل امارة الصغير ونحن نقول قد أراد الله ظهور الحق وغلبة أهل السنة والجماعة والافلام يكن البهت واجبا على الجبائي فله أن يقول الأصلح واجب على الله اذ لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوجه بالنسبة الى شخص آخر فله ان كان امارة الاخ الكافر موجبة لسكفر أبيه وأخيه لكامل الجزع على موته فكان الأصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الأصلح وجب فوت الأصلح له وأوله كان في نساه صلحا وكان الأصلح لهم بقاءه فلما عاية مصلحة الكثيرين فات الأصلح له ولا تمنى فيما ذكرته لك مع أن امداد شيخ السنة على أحق سيما وهو أستاذ الاستاذ

أبي اسحق الاسفرائيني الذي هو واحد من آبائي الذين أفنحروهم وأغلب في النسب بهم من سوائي لأني لا أقدر أن أكتب الحق وإن كان عليّ وهو خير عصام يعتصم به لديّ لله الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه (قوله فسموا) أي أولا فلا يرد تسمية الماتر يديّة أيضا بهذا الاسم لأنه بعد تسميتهم أوضح رسموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة ومافضى عليه الجماعة. ولك أن تجعل الماتر يديّة داخلّة فيمن تبعه لأنه أول من سعى في إبطال مذهب المعتزلة وأحيا ما وردت به السنة وإن كانوا مخالفين له في بعض المسائل إذ بهذا لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعتي أعني الاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني أسكنهما الله فراديس الجنان (قوله ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية) أي اللغة العربية وخاض فيها المسلمون قال صاحب الكشف الخوض الدخول في الباطل واللاهوت كره في تفسير قوله تعالى «وخضتم كالذي خاضوا» وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التحسين من إبطال الفلسفة يمكن أن يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبهين بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول بل هو أنسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففي ضمير أدرجوافيه مسامحة واستخدام. ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أو العلوم من حيث يتعلق بهما اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله (معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات) ولم يتعرض لوجه ادراج (١٤)

الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها المسلمون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمسكوا من إبطالها وهلم جرا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانه هو للتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد أفساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين والافك كيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات جانب علم الله فأوجب ما علم الله نفعه فلزمه ما لزمه. وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم أن من علم الله منه السكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للشواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد إلى وجوب الأصلح في الدين والدنيا معا لسكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شيء (قوله فسموا أهل السنة والجماعة) وهم الأشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار. وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم الماتر يديّة أصحاب أبي منصور الماتر يدي. وماتر يدي قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف

الائمة في ذلك وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية إلى المنطق وشنع على الشارح تشديعا مفرطافي تجوز احتياج الكلام إلى المنطق كتجوز احتياج الأصول إلى النحو والصرف والحق مع كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا إلى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين إليهم مع أنهم ينعون عنها فلذا جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية إلى الفلسفة وهذا تبين أنه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الأدلة

السمعية جزءا منه لأن احتياج أعلى العلوم الشرعية إلى ما ليس بغير شرعي لا محذور فيه (قوله وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه أنه لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لأنه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات ونبذ من الرياضيات ويمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لأنه لا شغل له به بل بكلام القدماء فلا يهمل الاتيينه وأنما طمّح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي (قوله وبالجملة فهو أشرف العلوم) أي ما يطلق عليه الكلام ففي الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لا تعدوها: شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج. وبعد بعضهم كون المسائل أقوم من جهاته وجعله السيد السندراجما إلى قطعية الحجج وأما كونه محتاجا إلى الأحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما تنلقاه العقول بالقبول وور بما يتكلف بارجاعها إلى واحد من الثلاثة فأرجع إلى فطنتك الكافية هل تجدها بذلك وافية. ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذين جعلوا موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يختص بهذا العلم إذ براهين العلم لا تكون إلا حججاً قطعية فالأولى وكون حججها براهين مؤيدا أكثرها بالأدلة السمعية (قوله وما نقل عن بعض السلف الخ) وهذا تأويل قول أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه لا يجوز الصلاة خلف المتكلم وإن تكلم بحق لأنه بدعة بأنه يعني أن التكلم على وجه التعصب بدعة. وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزدق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال عليكم بدین العجائز فقد دفعه صاحب المواقف في بعض النسخ

والقاصد الى افساد عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقائد المسلمين وحيث معنى القصد الكسر على أى وجه كان أو الكسر بالنصف ذكره القاموس (قوله ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع) الأولى الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال وليعم الاستدلال بوجود المحدثات وبأحوالها وكأنه أراد أن المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون بأحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم وأما طريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو أول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا أفعاله اذ بعضها سمى كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعية وكلة من ابتدائية أى ثم الاستدلال منها فيقول الى معنى الباء فاندفع أن الصحيح ثم بها والظاهر أن تقدير قوله ثم منها الى السمعية ثم الوصول منها الى السمعية لاثم الاستدلال منها والا لكان المناسب على السمعية ولا حاجة الى قوله وتحقق العلم بها لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بهما وتصدير الكتاب بالمنبه لا بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف في العبارة مساحطة ولا يخفى أن التنبيه لا يخص وجود ما يشاهد بل يعم للمشاهد وغيره وكأنه أراد جنس ما يشاهد. هذا ثم أقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت علم حقائق الأشياء وتحقق العلم بها اذ لم يثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشرع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية (١٥) فلذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق

(قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه. وأهل المذهب من يتدين به فالعنى الأول يناسب المعنيين الأولين للحق والثاني البوق والمعنى الثاني للحق أنسب بقوله

قال والثالث بالعلم الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب. ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشارح فاعرفه. والقول باحتمال أن يكون المقصود بالنقل

ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها الى سائر السمعية ناسب تصدير الكلام بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوصل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الا لهم فقال (قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك ويقابله الباطل. وأما الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بأن المطابقة

في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها (قوله فقال قال أهل الحق) الظاهر أن المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق في هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل أن يراد أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكأنهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد تفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ (قوله فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة) يشير الى أن الصدق قد يطلق على غير الاقوال قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق

مجموع ما في الكتاب من العجائب فانه يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والاهتمام ليس من أسباب معرفة الشيء عند أهل الحق فبناء ما بنى على هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتسك بالحيال. ثم الحق من أسمائه تعالى أيضا بمعنى الجزم والاحتياط أيضا فالتعبير على الأول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق لانهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط مناسبا جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لدعى العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباء رعاية لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على الاقوال الظاهر فيه على القول (قوله باعتبار اشتغالها على الحكم) يفيد تقييد القول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لا تشمل غير الخبري بل هو مجرد تقييدها بالمطابقة بالحيثية (قوله وأما الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة) يعنى دائرة الحق أوسع يحيط بما لا يحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق لتذهب نفس السامع في وصف أهل الحق كل مذهب ممكن (قوله وقد يفرق بينهما بأن المطابقة) تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم. فان قلت لو كانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ أن يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهم ما على أن البطلان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد به قلت في تفسير الحقيقة بمطابقة الواقع للحكم مساحطة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما أن معنى

الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع بحيث صارت مستحقا لان يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر
بطلانه فمالملة ثمة في وصفه بمطابقة الواقع اياه * قلت الفائدة المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر
المطابقة في الثبوت من جانب الواقع وتجعل أصلا للواقع في الحق مبالغة ليست في الصدق ففي هذا الفرق أيضا ظهور وجه اختيار الحق على
الصدق (قوله حقائق الأشياء ثابتة) لم يقل الأشياء ثابتة لانه لا ينافي مذهب الغندرية بل المنافي له ثبوت الحقائق أي ما به الشيء مشى في حد ذاته
مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به (قوله حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبها على
أن الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وأن الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور
بما ذكره صاحب التجريد من أنه تطلق الماهية غالباً على الأمر المعقول والذات والحقيقة عليهما مع اعتبار الوجود. هذا قال بعض المحققين
يعني الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الإطلاق وحمل قوله وقد يقال على أنه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقائق الأشياء
تنبيهاً على أن حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه ما يحتاج في دفعه الى تكلف كما ذكره بقوله فان قيل الخ
بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد أجمعوا على أن الماهية مشتقة عما هو يعني مأخوذة عنه بالحقايق النسبة ولو قيل بأنها مأخوذة عما
هي لكان أقل اعلا لا. وبعد ففي صحة (١٦) الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة الافة نظر ولا يوجد له نظير وأظن أنه

تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقة للواقع
ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه (حقائق الأشياء ثابتة) حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو
كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب

والعقد المطابق (قوله تعتبر في الحق من جانب الواقع) اذ المنظور أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع
الموصوف بكونه حقاً أي ثابتاً متحققاً والمناظر أولاً في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف
بالمعنى الأصلي للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني
بالصدق تمييزاً (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف
الحكم الآن أنه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا أفاده الشارح في نظائره. ولبعض الافاضل ههنا
كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى للمعنى ههنا كون الحكم
بحيث يطابقه الواقع (قوله ما به الشيء هو هو) لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية * لانا نقول
الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل جاعل * فان قلت الشيء
بمعنى الموجود فيرد الاشكال * قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به
الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول و به يظهر أن الضمير ين للشيء وقد يجعل أحدهما
للموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف حينئذ بالعرضي اذ الضاحك

منسوب الى لفظ ما وأصله
مائية قلبت الهمزة هاء كما
يقال هياك في اياك وله نظائر
فانه يقال لما يجاب به عن
السؤال بكيف كيفية نسبة
الى لفظ كيف ولما يجاب به
عن السؤال بكم كمية نسبة
الى لفظ كم والمراد بقوله
ما به الشيء هو هو ما به الشيء
هو الشيء بمعنى أمر باعتباره
مع الشيء ويكون الشيء هو
الشيء ولا يثبت باثباته للشيء
الا نفسه بخلاف الجزء
والعارض فانه باعتباره
مع الشيء واثباته للشيء

ما يكون الشيء غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت
معه الناطق يكون الانسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان والضاحك. وهذا التحقيق سهل عليك ما صعب
على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات ليست في مقام الدفع الاتصافات
ومن أن أحد الضميرين زائد ويكفي ما به الشيء هو أي ما به الشيء الشيء لانك عرفت أن الضمير الأول ضمير الفصل لافادة أن
ما به الشيء ليس الا الشيء وليس ضمير ارجاع الى الشيء. وما ذكره الشارح في شرح المقاصد أن هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان
الماهية غير مجعولة والا لا تنقض بجعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتي لانه ما به الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على
السببية تقتضي الانثنية وقد يقال هو هو علم في الاتحاد و به متعلق بالاتحاد المقصود منه فالعنى ما يتحد معه الشيء وليس بشيء فان هو هو علم
في اتحادهما ولا يرتبط به الشيء بل يكون زائداً (قوله كالحیوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان
تصور الجمل لا يستلزم تصور الفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لانه يمكن تصور الفصل بدون الجمل فبناء هذا
الكلام على ايهام العكس الا أن يقال المراد بالمثال جمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية
ولهذا لا يجوز أن يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب في قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية
موضعها كما لا يخفى على من سلك مباحث القول في جواب ما هو وانما مثل بقوله الحيوان الناطق ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى
الانسان (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب

ما يمكن تصور الانسان بدون (يحتمل أن يراد الامكان الخاص وأن يراد الامكان العام المفيد بجانب الوجود وعلى الاول يختص البيان ببعض مائس بماهية. وعلى الثاني نعم كل مائس بماهية من الذاتي والعرضي فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بأن يتصور بالوجه لا بالسكنه وأيضا يمكن تصور اخطار بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك (قوله فانه من العوارض) اما أن يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكتاب. واما أن يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدون مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه أنه يستفاد منه أن العرضي محمول يمكن تصور الشيء بدون فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدون أن يتصور بوجه ما بل مفصل الماهية كما عرفت وتخرج عنه الاوازم البينة بالمعنى الأخص فانه وان لم يمكن تصور الشيء بدونها السكنه يمكن تصور الماهية اخطار بدون تصورها كذلك ولا ينفع لدفع الخروج أنه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم أن يكون اخطار الشيء مستلزما للتصور الخارج فيصح أن يتصور الماهية بدون لازمها تصور اخطار لانه غاية (١٧) ما قيل انه يكفي في اللزوم استلزام

الاخطار تصور الشيء ولا يلزم أن يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدون أصل ولا ينفع أيضا ما قيل ان اللزوم معناه أن يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور اللزوم فامتاز عن الذاتي لان غاية الامر أن يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وأن لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد وأما أنه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضايقين فمالم يقل به أحد (قوله وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه الخ) اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار التشخيص على وجه الجزئية لان الهوية في

ما يمكن تصور الانسان بدون فانه من العوارض. وقديقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخيصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية. والشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والسكون ألفاظ مترادفة معناها بديهى التصور * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الأمور الثابتة ثابتة

مابه الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا. ولوقيل في التعريف مابه الشيء هو لكان أخصر (قوله مما يمكن تصور الانسان بدون) أى بالسكنه وأما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضا. قيل عليه يستفاد منه أن الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدون فانه عليه الاوازم البينة بالمعنى الأخص. وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم. انما هو تصور اللزوم بطريق الاخطار على ما نص عليه في حاشي المطالع فأمكن تصوره بدون في الجملة بخلاف الذاتي وأيضا زمان تصور اللازم غير زمان تصور اللزوم فانك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفي في هذا المقام. وقيل أيضا ان أريد بالامكان الامكان الخاص يلزم أن يجوز تصور السكنه بالعرضي وهو باطل وان أريد الامكان العام فهو حاصل في الذاتي أيضا وجوابه اختيار الاول. ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور السكنه بالعرضي لانه لو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد أعني تصور الانسان بدون لا بالنسبة الى القيد أعني كون تصوره بدون وانتفاء المقيد قديكون لعدم التصور على أن تصور السكنه بالعرضي غير ممتنع وان لم يطرده ويمكن اختيار الثاني بأن يراد الامكان العام من جانب الوجود أى ليس عدمه ضروريا (قوله وباعتبار تشخيصه هوية) المشهور أن الهوية نفس الشخص. وقد يطلق على الوجود الخارجى أيضا والشارح قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخيص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الأشياء) أورد الفاء ايذانا بأنه ناشئ

(٣ - عقائد) المشهور هو الشخص وهو المركب من الشخص في العبارة اغلاق ويمكن أن يدفع بأن المراد بالشخص المعنى المصدري أى باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون الشخص بمعنى التعيين جزءا منه وبالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للشخص والمشهور أنها نفس الشخص المركب من الشخص (قوله والشيء عندنا الخ) يريد بضمير التكلم مع الغير الاشاعة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالوا هو المعلوم. وقال الناشئ أبو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز. وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم. وترادف الثبوت والوجود والتحقيق والسكون أيضا مذهب الاشاعرة والافعند المعتزلة الثبوت أعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق أريد به أهل السنة والجماعة لاجمع مخالف السوفسطائية على ما جوزه البعض والافلا فيقيد قوله حقائق الأشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتنبيه فتأمل. ولم يقل الشيء والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والسكون يمنع الترادف وأن استعمال السكون ناقصا واما يدل على أن معناه أعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والسكون والتحقق ناقصة يدل على أن معناها الوجود في نفسه (قوله معناها بديهى التصور) ردصريحنا على من قال معناها نظرى وعلى من قال معناها ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهى التصور نظرى اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل في البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوا) هذا متفرع

على تفسير الحقيقة والشيء والشبوت * فان قلت لا يتجبه هذا لوجه الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل أن لا تكون موجودة كيف ووجود الكلى مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقديقال الخ * قلت ليس المراد بثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلى اذ لا تخص المخالفة فيه بالسوفسطائية بل المراد بثبوت الحقائق سواء كان ثبوتها عين ثبوت الفرد حقيقة أو مجازا * فان قلت يكفي في كون الحكم مفيدا كونه رد على المنكر وأى افادة أقوى مما هي مع منكر الحكم للمنكر * قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الأمور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيدا لا بد من توجيهه ليصير قابلا للاختلاف ويمكن دفعه بأن قولنا الأمور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد انصاف الأفراد بالأمور الثابتة وأما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده وانصافه لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح رد على السوفسطائية التي تدعى أن ثبوت الأشياء تابع للاعتقاد (قوله قلنا المراد به أن ما نعتقد) حاصل الجواب أن المراد بالانصاف بالعنوان الانصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الأفراد بمفهوم متصفة هي بحسب نفس الأمر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي بحسب الاعتقاد. وليس المراد أن حقائق الأشياء مجاز عما نعتقد حقائق الأشياء فانه توجيه سمج كما لا يخفى. ولك أن تريد بحقائق الأشياء حقائق الأشياء في المرئ وبحسب بادي الرأي فلا يكون التعبير مبنيا على اعتقادنا (١٨) بل يكون تعبيراً مشتركاً بين الكل وأما قوله ونسحبه بالأسماء فلا مدخل له في الجواب

* قلنا المراد أن ما نعتقد حقائق الأشياء ونسحبه بالأسماء من الانسان والفرس والسماء والارض أمور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ر بما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله

عما سبق والمنشأ مجموع الأمور الثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض الأشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والقصر على البعض تقصير فلا تنكح من القاصرين (قوله ر بما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل واجب الوجود موجود. والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا أن يقال انه بالنسبة الى بعض الأذهان القاصرة (قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد أى

ولا يظهر لذكره مرجع وما ب. ولك أن تسكف وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو أن قولنا حقائق الأشياء ثابتة اجمال أحكام مفصلة هي أن الانسان موجود والفرس موجودة والسماء موجودة الى غير ذلك ولا خفاء في افادة المفصلات المكتسبة بهذا الجمل وتوهم سلب الفائدة

ليس

انما نشأ من الجمل المقصود به الاشارة الى الأمور المفصلة ولا يبعد أن يرجح هذا الجواب على الاول بأن الدعوى

على الجواب الاول تستلزم العلم بثبوت الأشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق. وأما جوابنا الثلاثة التي أجبنا لك بها فما يستغنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع أنا نأثرنا الى وجه ترجيح لثالثها على أول جوابيه فلا تغفل عن الآتى التي تنتثر من الغواص المكثار. فحل الدرر من أعماق البحار. فانه لا يمكن ضبطها لكثرةها عن الانتثار. وغاية أمره حفظها عن الانكسار فليكن الجمع بأن تنظر بمحبة البصيرة وتلقى السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا الكلام مفيد ر بما يحتاج الى البيان) أى الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيدا أقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محجوا الى البيان في بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان أصلا. ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود. وانما قال ر بما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا محتاج الى البيان في مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك * أنا أبو النجم وشعري شعري * على ما لا يخفى فنيا لتأويل اشتهر في اتحاد المسند والمُسند اليه وهو أن معنى شعري شعري أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة. وانما فاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الأشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الأعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الأشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلافهم في أصل الثبوت. ولبعض أرباب الحواشي هنا خيالات وأوهام قاذبان من تبعه في تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لا زال معه بالاعتصام

(قوله وتحقيق ذلك) أى تحقيق السؤال والجواب أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة فحقائق الأشياء لها اعتباران أحدهما كونها ماهيات للأمور الثابتة في نفس الأمر وهذا الاعتبار يلغوا الحكم عليها بالثبوت في نفس الأمر وهو منشأ السؤال وثانيهما كونها ماهيات الأمور الثابتة في اعتقادنا وهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه وما ينبغي أن يعلم أن الشيء اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيدا لبعض تلك الاعتبارات دون بعض (قوله والعلم بهامتحقق الخ) دعوى أن حقائق الأشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما أن دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها إذ العلم حقيقة من الحقائق إلا أنه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صر يحا فالحقائق الأشياء ثابتة أى في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقادها (١٩) ردا على العنادية والعندية. وقال العلم بها

متحقق ردا على اللاذرية
فيكفي للدعوى التصديق
بالأشياء إذ اللاذرية لا
ينكرون تصورها ولا يمكن
دعوى الشك بدون التصور
فحمل العلم على الأعم من
التصور والتصديق كما جرى
عليه الشارح مما يقتضيه
المقام وأما تبع فيه عموم اللفظ
هنا ولا يذهب عليك أن
اللائق أن يحقق معنى العلم
في هذا المقام لأنه أول مقام
احتيج إلى معرفته فلا وجه
لتأخير بيانه إلى قوله
وأسباب العلم ثلاثة (قوله
وقيل المراد العلم بثبوتها)
توجيه العبارة بحذف المضاف
وجعله توجيها راجع ضمير
المؤنث إلى الثبوت المستفاد
من ثابتة لتأنيث ماضيف
إليه الثبوت كما قيل تمحل.
مثله ما يمكن أن يقال إن
التأنيث لتأنيث لفظه ثابتة
الدالة على الثبوت أولا أنها
راجعة إلى قوله حقائق
الأشياء ثابتة بتأويله

✱ أنا أبو النجم وشعري شعري ✱ على ما لا يخفى. وتحقيق ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشيء مفيدا بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإنسان إذا أخذ من حيث أنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا وإذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها) أى بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها بأحوالها (متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق

ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فإنه غير مفيد إذ قد اعتبره متحد الموضوع والحمول. وقوله ولا مثل ✱ أنا أبو النجم وشعري شعري ✱ ناظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان فإن شعري شعري يحتاج البتة إلى بيان معناه لحقائه وهو ظاهر. ولك أن تقول حقائق الأشياء ثابتة تحتاج إلى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشبهة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فإنه يحتاج إلى التأويل وهو أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الإضافة للعهد لأن معنى العهد إرادة بعض أشعار المتكلم معينا وكم فرق بين المعنيين والمشهور أن المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تأكيد كونه مفيدا. ويرد عليه أن شعري شعري كذلك. واعلم أن الإشاعة لا ينكرون إطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الأشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال أصلا (قوله من تصوراتها والتصديق بها بأحوالها) فاللام في العلم لاستعراق الأنواع بمعونة المقام ثم إن الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج إلى العلم بالثبوت يحتاج إلى العلم بالأحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال إلا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقائق. وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف إليه (قوله للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق) يرد عليه أنه إن أريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم ولا يضر لأنه غير مراد وإن أريد إجمالا فممنوع فإن قولنا حقائق الأشياء ثابتة يتضمن العلم الإجمالي بالجميع وقد سبق أن المراد مانعته حقائق الأشياء فيكون معلوما لنا البتة ✱ لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه ✱ لأننا نقول لادليل على هذا التقييد مع أن تعميم الشارح ينفيه ولو سلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك المقيد. وقد يقال أيضا ثبوت الكل غير معلوم وإن أريد

بهذه القضية (قوله للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق) يعني المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظاهر أما بأن يقدّر الثبوت لأن العلم بثبوت الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيلا أو ما بأن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلا أو ما بأن يراد العلم بجنس الحقائق إلا أن التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ ما أمكن لأنه أنفع وبهذا اندفع أنه إن أريد بنفي العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلا فسلم ولا يضر لعدم ضرورة أرادته وإن أريد به العلم بها ولو إجمالا فمتفاوتة ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا تنفك عنه. وأما ما يقال إن ثبوت الكل أيضا غير معلوم ومع إرادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فمندرج في قول الشارح والمراد الجنس يعني المراد الجنس لا محالة إذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها

(قوله رد على القائلين) غاية صحة لارادة الجنس لا موجهة اذ لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك أنه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لأنه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها وثبوت الأحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها اطاقة ولا يرد أن كونه الغرض منه الرد ينافي ما سبق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان لتمكين التوصل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاهم لأنه لا تنافي بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد ثبوت ما يشاهد الآن يقال بفيده بناء على أن الحق بالثبوت ما يشاهد وما يقال ان المراد سابقا للتنبيه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشيء لأن سياق الكلام واضح في أن المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه فتأمل يقال في القطع بأن لا علم بجميع الحقائق نظر لأنه ينفيه قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها» وذلك غير خفي على الحق بتفسيره. هذا وينقدح منه أنه ينفيه أيضا علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم أن لا علم لعامة الناس، فالكلام يتم من غير الباس (قوله ولا بعدم ثبوتها) ربما يتوهم أنه تطويل لأن قوله والعلم بهامتحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه أن المراد أنه رد على القائلين بالشك في الأشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال رد على القائلين بالشك أبدافى (٢٠) ثبوت الحقائق لكان أخصر (قوله خلافا للسوفسطائية) أى لا طوائف السوفسطائية

فطائفتان ينكران الحكم الأول وطائفة الحكم الثاني كما أمرنا إليه (قوله فان منهم من ينكر حقائق الأشياء) وانكار حقائق الأشياء يستلزم انكار ثبوت الأحوال لها لأن ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يأتي ما يقال لا اختصاص لنفيهم بحقائق الأشياء بل يقولون مامن قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتقاتلها في القوة فلا ظهر أن تحمل الأشياء في قوله حقائق الأشياء ثابتة على المعنى الأعم نعم لا يشمل انكار حقائق الأشياء انكار القضايا

والجواب أن المراد الجنس رد على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرها فجوهر أو عرضا فعرض أو قديما فقديم أو حادثا فحادث وهم العنادية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوت شيء ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وهم جرا البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر (قوله والجواب أن المراد الجنس) يرد عليه أن ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما يشاهد من الأعيان والأعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر وجوابه أن المراد هو التنبيه على وجود جنس ما يشاهد من الأعيان فالكلام السابق على حذف المضاف أو نقول اذا ثبت شيء من الأشياء فالأحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيهها (قوله وهم العنادية) سمو بذلك لأنهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمرها إلى أمر آخر في نفس الأمر ويقولون مامن قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتقاتلها في القوة وبه يظهر أن انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق والظاهر أن تحمل الأشياء ههنا على المعنى الأعم (قوله من ينكر ثبوتها) أى تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة إليه وباطل بالنسبة إلى خصمه ويستدلون بأن الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على أن المعاني تابعة للأدراكات (قوله ويزعم أنه شاك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ الاعتقاد للشاك

(قوله) السلبية ويتم قوله فلا يظهر بالنظر إليها قيل سموا عنادية لأنهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر إلى أمر آخر ويمكن أن يقال سموا عنادية لأنهم تمسكوا في مذهبهم بأن لكل قضية معاندا ومقابلا فرجعهم في مذهبهم عناد كل حكم لآخر (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أى ثبوتها في نفس الأمر وهو التبادر فلا ثبتت الأشياء الا في الاعتقاد والمشهور أنهم وقعوا فيما وقعوا نظرا إلى أن الصفراوي يجد السكر في فمه مرا ونحن نقول يحتمل أنهم وقعوا فيه من اجتماع الصوبة على أن الواجب على كل مجتهد وتابعيه ما أدى إليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد. ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها (قوله وهم العنادية) نسبوا إلى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند أي حنيقة كذا ولا يخفى أنه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقاد بن الأن يقال لم يريدوا بكون الأشياء تابعة للاعتقادات أنه يحصل لها ثبوت في نفس الأمر بعد تعلق الاعتقادات بل أرادوا أن لا ثبوت لها الا في الاعتقاد (قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوت شيء) يستفاد منه انكار العلم بثبوت شيء ولا ثبوت شيء دون انكار لا ثبوت المعلوم مع أنه ليس كذلك لأنهم لا يعترفون بالعلم بالثبوت المعلوم فكأنه أراد بالشيء ههنا المعنى الأعم من الموجود. وقوله ويزعم أنه شاك مع أنهم لا يعترفون بالاعتقاد و يظهر من أنفسهم الشك في كل شيء إشارة إلى أنهم اعتقدوا كونهم شاكين وان أنكروا الاعتقاد وقيل أراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه أن القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالباطل ولا بالزعم يقال هم أفضل السوفسطائية * قلت لأن منشأ انكار ثبوت الأشياء لا يوجب الانكار بل الشك لأن وجود معارض

لكل قضية لا يوجب التجزم بانتفاء شيء منها بل الشك الا أن يقال فيفيد الانتفاء بمجموعة ما هو معدود من الطرق الضعيفة وهو أن
 ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم أمثلهم لعدم تسكهم بالطريق الضعيف ولأن كون السكر مرا في فم الصفر اوى لا يوجب كونه
 مرا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن أن يقال الشك أفضل من الجاهل جهلا من كبا وأقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا أمثلهم. وفي
 بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق أساميهم ومنشأ مذهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن أن يكون في العالم عقلاء ينتحلون هذا
 المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله لنا تحقيقا) أي لنا في اثبات دعوانا لا في رد دعواهم حتى يرد أن النزاع مع الخصم
 إنما يتوجه بعد إقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على أنه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قوله أنا نجزم
 بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان وبعضها بالبيان) دفع شبهة الادارية به ظاهر ما دفع شبهة العنادية والعنادية به اما بان الجزم
 حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير أن يتعلق به اعتقاد واما بأن الجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء في نفس الأمر مع قطع النظر عن
 اعتقاد بالعيان أو بالبيان يوجب ثبوته لأن الجزم المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن في محتمة في البيان خفاء الا أن يراد بالبيان
 البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقى أن الجزم ببدهة العقل أيضا يدل عليه فلا وجه لتركه لأنه غير داخل في العيان لأنه ظاهر في الحس (قوله
 والزما) فائدة الدليل الازامي مع أنه لا مناظرة معهم كما سيحى حفظ الطالب للحق (٢١) عن فسادهم فانه اذا ذكر أن لنا

وهم الادارية لنا تحقيقا أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان وبعضها بالبيان
 والزما أنه ان لم يتحقق نفى الأشياء فقد ثبتت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من
 الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق ولا يخفى أنه انما يتم على العنادية قالوا
 الضروريات منها حسيات

(قوله ان لم يتحقق نفى الأشياء فقد ثبتت) يرد عليه أن عدم ارتفاع النقيضين من جملة الخيلات
 عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الازام أن يقتصر على الشق الآخر
 ويقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم
 وقد يشوهم أن انكارهم مقصور على حقائق الوجودات ويوجه الازام بأن النفي حكم والحكم تصديق
 والتصديق علم والعلم من الأعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج
 عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبأنظار دقيقة فكيف يبنى الازام لمنكر أجيال البديهيات على
 مثل هذا الأمر الخفى لا يقال تريد هذا الازام في التحقق وهو بمعنى الوجود * لانا نقول
 ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه
 معدوما في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامه على الادارية ظاهر وأما على العنادية
 ففيه تأمل وقال في شرح المقاصد في كلام العنادية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات
 أو نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (قوله قالوا الضروريات) هذا دليل الادارية وحاصله

ما يلزمهم وأن عدم قبول
 الازام منهم محض مكابرة
 رسخت فيهم اعتقاد بطلانهم
 وأمن منهم فذكر الدليل
 الازامي لا ينافي ما سيحى
 أن الحق أنه لا مناظرة
 معهم ولا حاجة الى أن يقال
 في دفع التنافي ان قوله
 والحق أنه لا مناظرة معهم
 اشارة الى أنه لا فائدة لذكر
 الدليل الازامي وأن ذكره
 في الكتب الكلامية عار
 عن الفائدة. وما ينبغي أن
 يعلم أن الدليل الثاني أيضا
 كما يفيد الازام يفيد
 التحقيق لتركبه من مقدمات

يقينية فقابلته بالأول في أن الأول مجرد التحقيق. وهذا تحقق أن قوله الزما ليس يجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر (قوله
 ان لم يتحقق نفى الأشياء فقد ثبتت) أي ان لم يتحقق نفى جميع الأشياء بمعنى أن لا يتحقق شيء من الأشياء فقد ثبتت أي جنس
 الأشياء اذ قد عرفت أن المراد الجنس ردا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه أن ضمير ثبتت الى الأشياء ولا يلزم من
 عدم تحقق نفى الأشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفى المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين أنه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء
 بناء على أن انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق النفي بناء على أن نفى تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم
 وانه كما أن تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقائق الأشياء يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزام اجتماع النقيضين لان نفى
 جميع الأشياء يستلزم أن لا يتحقق شيء وأن لا يتحقق النفي اذ هو شيء واذ باطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء (قوله ولا يخفى انه
 انما يتم على العنادية) هذا يخالف ما ذكره في شرح المقاصد أنه يتم الازام على العنادية والعنادية والحق معه لان العنادية تنكر ثبوت الاشياء
 مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال لهم ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبتت في حد ذاتها والاتحقق النفي وهو حقيقة من
 الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالازام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فسادهم فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلاث
 منهم (قوله قالوا الضروريات منها حسيات) المشهور أن هذا دليل الادارية والاكتفاء باستدلالهم لانهم أمثل السوفسطائية فاذا
 بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى أو تقول هذا دليل الادارية فلا ضيعة ودليل نفى الثبوت للفرقتين الآخرين بضميمة أن

ما لا دليل عليه ليس بثابت لأن الأصل العدم ودليل أن الأشياء ثبوتاً تابعاً للاعتقاد مما لا ينافي دعوى الثبوت في نفسه فلا يبرهن التعرض له لمن يدعى ثبوت الشيء في نفسه. قال ناقد المحصل الحق أن تسطير الكتب الكلامية بأمثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يبرهنونه كيلا يركنوا إلى شيء منها إذا لاخ لهم في بادي الرأي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطلاب عن نوم الغفلة وتنبيهه على أنه ينبغي أن لا يعتمد على ما يبدو للعقل ما لم يتأمل حق التأمل لأنه وقع لعقلاء ما وقع (قوله والحس قد يغلط) الغلط محرركة أن يعنى بالشئ فلا يعرف وجه الصواب ويغلط كي يعلم والغلط بالطاء في الحساب وغيره أو هو في المنطق وما هو في الحساب بالتاء كذا في القاموس. ومن البين أن إطلاق الغلط من اللادرية بناء على زعم الناس وكذا تقليل الغلط بالنسبة إلى غير الغلط فإنه لما لم يعلم مطابقة نسبته لواقع ويكون الكل مشكوكاً كيف يحكم بأن الغلط مكثور وأن العنادية لا يمكن أن يحكم بكون الغلط مكثوراً لأن أكثر الأحكام غلط على رأيه إذا ثبت لشيء وكذا رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصفر اوى الحلو مرا غلطاً لا يصح على زعم العندية أيضاً لان ثبوتنا تابعاً للاعتقاد وكذا إطلاق الحسى والبدهى والضرورى والنظري فانها تصديقات مخصوصة فمن قل إطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان في غاية ضيق العطن ومن لم ير الا واحداً من كثير كان في غاية العلم ولم يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحسنيات والبدهيات لانها أظهرهما فارتفع الامان منهما ما يوجب ارتفاع الامان من غيرهما بالطريق الاولى والمراد بالاحول الغير الفطرى فان الفطرى لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله وقوله له اثنين مصدر رأى يرى رؤية اثنين وكذا مرا أى يجد الحلو (٢٢) وجدان مرويص به اصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوى مفعولين يكونان بمعنى

اليقين (قوله وقد يقع فيها اختلافات) وأحد المخالفين غلط فلا أمان فيه وتعرض شبهه فيفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال أن لا ترتفع الشبهة أو يغلط في رفعها وهذا أولى مما حمل الشارح عليه من أن الاختلاف فيها ينافي البدهية كما يشعر به قوله والاختلاف

والحس قد يغلط كثيراً كالأحول يرى الواحد اثنين والصفر اوى يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا أكثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط والاختلاف في البدهى لعدم الالف أو لحفاء في التصور لا ينافي البدهية وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم خصوصاً اللادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين الوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا اثبات أمر أو نفيه (قوله قد يغلط كثيراً) إطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس * ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فينافي الكثرة * قلت قد يستعار فيستعمل للتحقيق أيضاً على أن القلة بحسب الاضافة لا تنافي الكثرة في نفسه (قوله بانتفاء أسباب الغلط) * فان قلت لعل

في البدهى لعدم الالف، والحفاء في التصور لا ينافي البدهية. ويحتمل أن يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحاً ههنا وجلاء بالنسبة إلى الاذهان فرب بدهى جلى عند أحد خفى عند آخر أو نظرى فلا بدهى يعتمد على بداهته لجواز أن يكون مدعى البدهية فيه مخطئاً (قوله قلنا غلط الحس في البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزامياً يكون البحث معهم نافعا لانه يمنع الالتزام والذي لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطالب عليهم وأما الامتناع عن أن يأنزمونا فإليه طريق وسيع (قوله لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض) وليس ههنا سبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقاً في مثل ادراك حلاوة العسل (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات) فيه أنه يكفي لنفي العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقيقة ويدفعه أن المانع من الجزم بمقتضى الدليل وهو حقيقة النظرى منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم واستغن عن أن يجعل حقيقة بعض النظريات بمعنى حقيقة بعض النظريات في نظر العقل أو بتقدير اعتقاد حقيقة بعض النظريات فإنه شأن القاصرين (قوله والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق ولا الالتزام لانه لا معتقد لهم حتى يذكر في الالتزام بل كل حكم عند اللادرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى يطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن قل ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشئ لانهم لا يعترفون بالخيالات والاهام بل الصواب معهم أن يقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة الحقائق فثبت بعض ما نفيت فصوابه ليس الاخيالا ووهما كيف وجزمهم أيضاً ليس الاخيالا ووهما عندهم وقوله لانهم لا يعترفون أى اللادرية فالمراد بالمعلوم المعلوم التصديقي والافهم يعترفون بالشك المستلزم لتصوير الطرفين ولاك أن تقول لا يعترفون بالشك أيضاً بل يقولون اناشا كون فى أنا شاكون وهلم جرا ولاك أن ترجع الضمير إلى السوفسطائية مطلقاً فالمراد المعلوم اليقيني وفيه أنه يكفي للاثبات الظن الصادق وحمل معلوم على المعلوم الصادق ظناً كان أو غيره بعيد

(قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار) لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعاً حتى يرد أنه غير مجوز وإطلاق الحكمة وهو العلم بالأشياء على ما هو عليه كإطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن أن يكون نسبتهم إلى سوفسطائية لأنه لا حكمة عندهم إلا الموهبة
 (قوله فيلاسوفا أى محب الحكمة) الوجه أن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر أن المرء لا يزال عدواً لما جهله (قوله وأسباب العلم) لما أثبت العلم بالحقائق رد على السوفسطائية وكان منشأ إنكارهم الطعن في الحس وبدهاء العقل أو النظر المتفرع عليهما عقبه بآثبات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة إشارة إلى إثبات السببين المطمونين مع زيادة سبب ثالث مبالغه في تصحيح تحقق العلم بحقائق الأشياء وإنما أتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده إلى العلم المتعلق بجنس حقائق الأشياء مع أن المراد بيان أسباب العلم من غير ملاحظة اضافته إلى شئ وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لأنه مع كونه أرجح أنسب يجعل الحواس من أسباب العلم (٢٣) (قوله وهو وصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي

بها) لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لأن النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولأن ادراك الحيوانات العجم داخله فيه وليس بعلم فأخرجه بقوله لمن قامت به لاختصاص من بالعقل وفيه أنه لو فسر من بذوى العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله لا يخلق ولو فسر بذوى العلم لزم الدور ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ في تفسير من أعم حتى يشمل الظن فتأمل والمتبادر من البناء السبب المفضى فتخرج الحياة والوجود مما هو شرط في التجلي لا يقال

مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا وسوفسطاسم للحكمة الموهبة والعلم المزخرف لأن سوفاسم العلم والحكمة واسطامعناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا أى محب الحكمة (أسباب العلم) وهو وصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به أى يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوماً فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض فإنه وإن كان شاملاً لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني

هنا سبباً عاماً لفظ عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط * قلت بديهية العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الإلزام (قوله ويمكن أن يعبر عنه) إشارة إلى أن المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان وإنما لم يجعله من المضموم وهو ما يكون بالقلب وإن صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حمل اللفظ على الشائع المتبادر (قوله فيشمل ادراك الحواس) لكن عده علماً يخالف العرف واللغة فإن البهائم ليست من أولى العلم فيهما (قوله لا يحتمل النقيض) أى نقيض التمييز كما هو الظاهر والاحتمال لمتعلقه وإنما وصف التمييز به مجازاً ثم التمييز في التصور والصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق الإثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بأنه إن خلا عن الحكم بأن لم يوجب إياه فتصور والا فتصديق (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) فإن المعاني ما ليست من الأعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الإحساسات لكن يرد عليهم أنهم صرحوا بأن الجزئيات العينية تدرك علماً كادراك زيد قبل رؤيته وإحساساً كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف أن لا تعلم تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف أن يقال مثل زيد إذا أخذ على

المتبادر هو السبب الحقيقي لأنه صرفه عن الحقيقي قوله صفة واكتفى في بيان التجلي بالانضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعاً ونبه آخر على أنه لا يصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الانضاح بل يجب تخصيصه إلى أن يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لأن صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علماً يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه يطاق العلم على التقليد مجازاً وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لأنه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشرح تنحل به العقدة هذا فترجيحه على التعريف الثاني لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجارى على اللسان دون المذكور بالقلب لأنه المتبادر من الذكر لكن إطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشئ باسم الدال ونبه على أن المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما يذكر أصلاً وفي وجوده ما لم يذكر أصلاً ولو بوجه أعم تأمل (قوله بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض) إشارة إلى ترجيح التعريف السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت نبذاً مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفي قوله

وللتصورات بناء على ما زعموا من أنها لا نقائص لها إشارة إلى مرجح آخر الأول عليه وهو ظهور شمول الأول للتصورات وضعف شموله
لضعف المبني لأن كثير من الأحكام المنطقية مبنية على إثبات النقيض في التصور وفيه أن إثبات الأحكام للنقيض في التصور لا يتوقف
على كون النقيض حقيقة في التصور فليست الإطلاقات مجازيا ولو سلم فليست المراد بالنقيض في التصديق فيمكن في صحة
استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض في التصور نعم التعريف الأول مرجح حتى قيل أنه أحسن ما قيل في الكشف عن
ماهية العلم ومن وجوه الترجيح أنه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بأدراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الأول وقد عرفت ما فيه
وأن إخراج الجهل المركب عنه يحوج (٢٤) إلى مزيد محمل في عدم احتمال النقيض بأن يراد عدم احتمال النقيض حالا أو مالا فان

الجهل المركب يحتمل أن يظهر في دليله ضعف فيحتمل المجهول نقيض ذلك التمييز وأنه يجب اعتبار تقييد إيجاب التمييز بإيجاب التمييز لحلها ليخرج عنه أمثال الشجاعة فانها توجب تميزا لكن لا لحلها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محله ميمزا كما يجعله متميزا كالشجاعة وأنه يقتضي أن لا يكون النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وكذا التصور وأنه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل أي التمييز إلى التجوز والمقصود في احتمال متعلق التمييز نقيض التمييز وأنه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها إذا شبهة في إمكانه ويحتاج دفعه إلى دقة (قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخلق قيد العلم ولك

وللتصورات بناء على أنها لا نقائص لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينية من التصديقات هذا ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لأن العلم عندهم مقابل للظن (للخلق) أي للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا سبب من الاسباب وجه جزئي فعين وعلى وجه كلي فغنى ولا يدرك قبل الرؤية الاعلى وجه كلي هذا والأمر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس (قوله مشكل بناء على أنها لا نقائص لها) أي لتمييزها الذي هو الصورة فلا يرد عليه أن التصور غير التمييز والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجب عنه بأن عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى أن دعوى الفرعية مما لا ثبت له * ان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم أن التصور نقيضا فتعلقه لا يحتمل نقيضه فلامعنى البناء على عدم النقيض * قلت هذا انما هو في التصور بالكنه لا في التصور بالوجه فانه لو فرض أن الاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الانسان المتصور بأحد هما يحتمل أن يتصور بالآخر على أن بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود معنى آخر له في التقدير (قوله على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق أنه ان فسر النقيضان بالتماثلين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمنع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالتنافيين لذاتهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه أي سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الأول وقول المنطقيين محمول على المجاز وأيضا يزم منه أن يكون جميع التصورات علما مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما إذا رأينا حجرا من بعد فصل منه صورة انسان وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان وتصوره ومطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه والتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق (قوله فانه لذاته)

أن تجعله قيدا لاسباب العلم أي أسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس أي أفضل وان الأهم بيان أسباب علم البشر وقوله فانه لذاته لا سبب من الاسباب قيل يريد لا سبب غير ذاته لثلاثين في قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج إليه لوضح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارة فيما بعد أن السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك أن تجعل اللام في قوله لذاته صلة للثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا سبب من الاسباب ولا يخفى أنه لا حاجة إلى ذكر قوله للخلق ووضح أن أسباب العلم ثلاثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلاثة به نعم في كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان السمع والبصر في لا تكشف المسموع والمبصر إلا أن يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببان تعالى علمهما تأمل فانه دقيق جدا بقي أنه يتوقف العلم على حياته ووجوده والقول بأن معنى كونه لذاته أنه كاف فيه من غير مدخلية مالا يستند إلى ذاته لا ينبغي كونه لا سبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند إلى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته وان

أن يبالغو في سببيتها بما يحصر السببية فيهما ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرائع والعقائد بالنسبة إليهما كالعدم ضم إليهما وحصر السبب فيها بمبالغة في سببيتها بتزويل ما عداها لنقصانها فيها بالنسبة إليهما منزلة العدم. وإنما قال معظم المعلومات الدينية لأن بعضها لما يتوقف ثبوته على معرفة صدق خبر الرسول. ولك أن تقول الجميع مستفادة من الشرع وتبنيده وإن لم تتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه في كمال الوثوق عليها. والحق أن يطوى السجل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو أن الأسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقراء: الحواس والخبر الصادق والعقل، فانه بعد استعمال البصر مثلاً على وجه خاص يحصل العلم بالمحالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الآن له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة، وفي بعض الأحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه إلى نسبة بينهما. وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص. وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة أحكام مترتبة دفعةً فإن الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الأسباب منتقضا باستعمالها لانتقض بسببية استعمال الحواس الخمس أيضاً. وأما التجربة فليست الاتكرار الحس (قوله فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة) المراد بالحواس الحواس مطلقاً والحواس السليمة كما يتبادر إلى الوهم وأنكر (٢٦)

قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب. ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادة من الخبر الصادق جعلوه سبباً آخر. ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحواس المشتركة والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحواسيات والتجربيات والبيدييات والنظريات وكان مرجع السجل إلى العقل جعلوه سبباً ثالثاً يفضي إلى العلم بمجرد النفقات أو انضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعاً وعطشاً وأن السجل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من الشمس وأن السقمونيا مسهل وأن العالم حادث هو العقل وإن كان في البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس) بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها. وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلالتها على الأصول الإسلامية (السمع) وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكثف بكيفية الصوت إلى الصماخ بمعنى

الصماخ وجود ثلاثي يشترك منه الحواس حتى اضطر إلى القول بأنه كالدرآك مأخوذ من الأفعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس أم هي من مصنوعات أرباب الاصطلاح لكن في القاموس حسست الشيء وأحسسته أبصرت وعلمت إلا أنهم يخطئ الجوهرى في جعله الحساس من الاحساس كما هو دأبه وكأنه غفل عما فعل والظاهر أنها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى أن العقل

(قوله قلنا هذا على عادة الخ) حاصله اختيار الشق الأخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) أي فيما لا يقتصر إليه فإن دأبهم تضييع أوقاتهم فيما لا يعنهم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات) يعني أن الحس لظهوره وعمومه يستحق أن يعد أحد أسباب العلم الإنساني فقوله سواء كانت إشارة إلى عمومته (قوله فلا تتم دلالتها) فانها مبنية على أن النفس

حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات

الفلاسفة خمساً أخرى. وظاهر السوق أنه قصد تقييد الحس بالضرورة لكن لا يخفى أنه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع وقد يقال قد تقرر أن العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر. ولا يخفى أن كون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورة بل وجودها لم يعلم بالضرورة ولا بالبرهان الآن يقول المراد الوجود الرابطي أي وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلالتها) فانها مبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردتها وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لآخرين والكل باطل في الاسلام. ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى أثبتته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك مجرد المادى إلا ما في بعض الأحاديث أن الميت يسمع بكاء أصحابه وهو خبر الأحاد على أنه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما أورده الأصوليون في كتبهم وقد أورده للتوضيح والكشف وغير ذلك. وهذا وفيه أن أخبار الشرع كثرت في أن الروح تخرج من أعماق البدن فلولا تسكن حالة في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادى وأجمعوا على أن الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل أن النفس لا تدرك الجزء المادى نعم إراد الأصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي (قوله السمع) ابتدأ بالسمع مع أن الالامسة يحتاج إليها الحيوان أكثر مما يحتاج إلى البواقى كما تقرر في محله لأن سببية السمع للعلم أكثر من البواقى لانه مما ينتفع به في السمعيات والنقليات إذا سمعيات لا تدرك إلا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع. ثم ذكر عقبيه بواقى ما يختص

بالرأس على ترتيب الأعضاء المودعة هي فيها ثم أتى باللامسة التي هي أنسب بالذائقة منها بغيرها لأن الحيوان أحوج إليها بعد اللامسة
ويشتركان في توقف عملها على التماس. والصماخ خرق في الأذن وبالسین لغة كذا في الصحاح. وضافة الكيفية إلى الصوت بيانية إذ لا يقوم
العرض بالعرض وهل الإدراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ أو بتكيف الهواء الجاور للصماخ لتوجهه وتشككه
بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل. والظاهر هو الثاني. وتفسير إدراك الأصوات بها بأن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس
عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ يقتضي أن يكون كل ما يخلق الله تعالى إدراكه في النفس عند ذلك مدركاً بها كإدراك
وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى أن يقال يدرك بها الأصوات وما يتعلق بها من كفيات الصوت من الحسن والقبح
وغير ذلك أيضاً مدركة بها ولا يخفى أن تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك به صادق على قوى مودعة
في هذا المحل هي غير المعرف مثلاً في الزائدين الناقطين من مقدم الدماغ كما أودعت الشامة وأودعت اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل
منها ما يدرك بها تمييز الطاعن قوة أخرى أودعت في هذا المحل (قوله تتلاقيان في الدماغ ثم تفرقان) فيه إشارة إلى أنها لا يتقاطعان على
هيئة الصليب بل يتصل العصب الأيمن بالأيسر ثم يفرق الأيمن إلى العين اليمنى والأيسر إلى اليسرى كذا قيل ووجه الإشارة أنه لو كان قائلاً
بالانقطاع لقال بدل يتلاقيان ثم يفرقان يتقاطعان فيتأديان إلى العينين. (٢٧) قيل كيف تدرك المقادير بالبصر وهي

أمور موهومة لا يرى أنهم
جعلوا آلة الإبصار الوجود
فحكموا بأن الله تعالى مرئي
لأنه موجود على ما سيحجى
في بحث الرؤية ويمكن أن
يقال أريد بالمقادير المقادير
الجهرية وهو عين الأجزاء
المتألفة كما سيحجى واعتراض
أيضاً بأن الحركة غير
موجودة فكيف تدرك
بالحس وأجيب بأنها من
الموجودات الخارجية
بالاتفاق ولزوم النسبة لها
لا ينافي وجودها (قوله وهي
قوة مودعة في الزائدين
الح) لا يصدق على الشم

أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة في العصبين
الجوفين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفرقان فتأديان إلى العينين يدرك بها الأصواء والألوان
والأشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس
عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدين الناقطين من مقدم الدماغ
الشبهيتين بحالتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة
إلى الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم
بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالطعوم ووصولها إلى العصب (واللمس) وهي قوة منبثة في
جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به
لاتدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لأثرين والكل باطل في الإسلام
(قوله تتلاقيان) فيه إشارة إلى أنها لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الأيمن
بالأيسر ثم ينفذ الأيمن إلى العين اليمنى والأيسر إلى اليسرى (قوله والحركات) * لا يقال الحركة من
الأعراض النسبية فكيف تدرك بالحس * لأننا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق
ولزوم النسبة لها لا ينافي إدراكها بالحس وما يقال أن الحس إذا شاهد الجسم في مكانين في آنين
أدرك العقل منه السكونين وهو الحركة واللمس لا يدرك في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء
لأنه إدراك الشيء بواسطة إحساس الآخر ومثله لا يعد محسوساً ولا يلزم أن يكون العمى محسوساً

القائم بأحدى الزائدين فالاولى في الزائدة الناقطة وانما وقع فيه قصد التنبيه على أن الشم مخلوق في كل من الزائدين والحاسة كالطبله تؤلوف في
وسط الثدي والخيشوم أقصى الأنف والظاهر أن الإدراك بتكيف الهواء الجاور للخيشوم لا بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة
أي بمثل كيفية ظهوره في الكيفية لا تنتقل عن محله واشترط الرائحة بحصول المزاج في الجسم معناه أن المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة
في الجسم من غير مجاورة جسم يفيد المجاورة الرائحة إذ لا ينكر أحدان كل مجاور لذى الرائحة يتكيف بمثل رائحته مع أنه ليس فيه مزاج
ذو الرائحة فاشتبهه أن هذا لا يصح على مذهب الحكيم لأن فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصريف أو عدم الانتباه
كدفعه بتجويز أن الهواء المكتسب ليس هواء صر قابل مختلطاً بالعناصر بحيث يحصل له مزاج. ثم نقول لا يجوز أن يكون حصول صورة
الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الأهوية
المجاورة إلى العضو كما في الرؤية (قوله وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان) الحرمان بالكسر الجسد كالجسمان كذا في
القاموس (قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن) لا يصدق على لامسة عضو بل جزء جزء من كل عضو مع أن لكل لامسة ولذا قيل
لامسة الكف أقوى من لامسة سائر الأعضاء وأوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد
والطحال والعظم (قوله عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة به والبرودة فلا يدرك حرارته قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على
أن المدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الحار بمجاورة النار

(قوله وضعت هي له) أي عينت أودلت (قوله لا يدرك بهما يدرك بالحاسة الأخرى) إشارة إلى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى أنه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد أنه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكأنه لم يتعرض له لأنه ليس محل النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر أن عدم الوقوع ثابت ومن يمنع إمكان إدراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع إمكان إدراكه بدون البصر والحق الجواز (قوله والحق الجواز) ولذا قل المصنف وبكل حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن أن يوقف لئلا يلزم حصر إمكان الوقوف (قوله فإن قيل أليست الذائقة) الظاهر أن يكون إرادا على ما ذكر من أنه لا يمكن أن يدرك مدرك حاسة بأخرى ولا حاجة إلى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي أن يقال أليست الذائقة تدرك حرارة الطعام ويحتمل أن يكون دليلا آخر على حقيقة الجواز أو رد ليدل على أنه لا يكون رداعلى المخالف في الجواز أو رد ليدفع. ويمكن الإيراد بأن الامساة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا (قوله والخبر الصادق) أي المطابق للواقع الأولي تفسير الصادق في أول مقام ذكر (قوله فإن الخبر كلام) لبيان صحة تفسير الصادق بما هو وصفه الخبر دون الخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالأخبار الواجبة الصدق أو الكذب وإشارة إلى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج وإلى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على أنه لا يعرف الصدق إلا بمطابقة الخبر للواقع والكذب إلا بعدمها. ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها أن كل مركب مشتمل على (٢٨) النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء أو ثبوت شيء عند شيء أو انفصال شيء

عن شيء فالتقيدي يدل على معلومية ثبوت شيء لشيء والإنشائي يدل على طلب الثبوت على أحدهما الوجه والخبر على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بأن يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه أن يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فإن معنى قولنا زيد قائم أن ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج العقل وكذا المراد بأن يكون لنسبته خارج

(وبكل حاسة منها) أي الحواس الخمس (يوقف) أي يطلع (على ما وضعت هي) أي تلك الحاسة (له) يعني أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة كالسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بهما ما يدرك بالحاسة الأخرى وأما أنه هل يجوز أو يمنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يمنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلا * فإن قيل أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معا * قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللسان الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) أي المطابق للواقع فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا أو لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الأخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به أي الإعلام بنسبة تامة تطابق

لتأدية الاحساس بشكل الأممي إلى إدراك عما (قوله لا يدرك بهما ما يدرك بالحاسة الأخرى) إشارة إلى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص (قوله فإن الخبر كلام) أي مركب تام فلا نقض بمثل زيد فاضل (قوله بمعنى الأخبار عن الشيء على ما هو به) أي على وجه ذلك الشيء المتلبس بذلك الوجه والمراد بالشيء أما النسبة وهو الأوفق للمعنى فيثبت كلمة ما

لا تطابقه أن يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فإن زيد ليس بقائم معناه أن ثبوت القيام لزيد من حيث أنه معقول له خارج عبارة لا تطابقه إذ خارج عدم الثبوت. وهذا معنى قولهم النسبة واقعة أو ليست بواقعة إذا النسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الأوهام والإنشائيات لأنه ليس لنسبتها خارج يطابقها ولا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لدلالة الكلام الأعلى طلب النسبة ويندفع أيضا أن يضرب لنسبته خارجان حالي واستقبالي بل ثلاث خارجات ثالثها الماضى ويرى ما يطابق أحد هما دون الآخرين فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب لها خارج ثلاثة على أن النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها إلا ما في هذا الزمان فتأمل (قوله وقد يقالان بمعنى الأخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به أي الإعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس سره في شرح المفتاح الأخبار رأى الكشف ولهذا عدى بعن فصدق المتكلم أخباره وكشفه عن الشيء الذي هو السيد السند الذي هو في نفسه متلبس به من ثبوت السيد إليه أو انتفاء عنه وكذبه كشفه وأخباره عن الشيء على ما هو به وحمل الشيء على النسبة أي الأخبار عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لأن المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد مثلا لا أخبرت عن نسبة القيام إليه هذا كلامه وما زيفه

كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله أي الاعلام بنسبة تامة وما ذكره من وجه البعدي هو أنه أن النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم أي ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وقوله فمن ههنا يراد به أن من تمدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة إلى جعل الخبر الصادق من قبيل الإضافة البيانية ولا إلى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا بين البيانيين ورفعا للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على أن اللام لا يهد على نوعين (قوله سمى بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي) لما أنه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فمع عدم وقوعه دفعة. ودفعه بأن وجه التسمية مبني على غالب ما يقع مما لا يغنيك. نعم يتجه أنه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر إلى خبر تراخ ممتد ودفعه بأن التسمية مبني على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شيء. في القاموس التواتر المتتابع أو مع فترات (قوله وهو الخبر الثابت على السنة قوم) كأنه احترز بالشبوت عن الخبر الجاري على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فإنه ليس بثابت على السنة قوم والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكور ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة (قوله لا يتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواترا وهو كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب وفيه إشارة إلى أنه ليس المدار على عددهم أو لوصفهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به وما ذكره الشارح لا أنه لا يتجه على ما يتجه عليه ما ذكره من توهم الدور لأن العلم فرع التواتر فثبت التواتر به دور وإن كان دفعه ظاهرا لأن الاستدلال بالاثرة على المؤثر لا يوجب الدور وقد أشار الشارح (٢٩) إلى أن المراد بالتصور التجويز فدفعه

لما يتجه من أنه لا حرج في التصور لأنه يتعلق بكل شيء وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة في نفى التجويز حتى أنه خرج عن سعة التصور الذي لا يخرج عنها شيء وقد زاد في الطول العقيد: أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس متمتعاً وهما زائدان كيف والخبر عن العقول لا يكون بحيث يمتنع

الواقع أولاً تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالضافة (على نوعين أحدهما الخبر التواتر) سمى بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم) أي لا يجوز العقل توافقه (على الكذب) ومصادقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الحالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة والاول أقرب وإن كان أبعد فهنا أمران أحدهما أن التواتر موجب عبارة عن الاثبات والثبوت وأما الموضوع وهو الأوفق للفظ فإن المخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبرت عن زيد فإعبارة عن ثبوت المحمول أو اتفائه والشارح اختار الأول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا أي الاعلام بنسبة (قوله لا يتصور تواطؤهم) فيه إشارة إلى أن منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله ومصادقه) أي ما يصدق ويدل على بلوغه حد التواتر يعني أنه لا يشترط فيه عدم معين مثل خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم منه من غير شبهة قيل عليه العلم تواطؤهم على الكذب ولذا لا يفيد التواتر في العقول وكذا الخبر عن المتمنع ورد على التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب إذا أخبر كل منهم رجلاً آخر ولا بد لأخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم إلى واحد وما يجب ما قيل من أنه يشكل بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم ينافي كونهم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ما أجيب به من أن المراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على أسنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصادق الشيء ما يصدقه وكون وقوع العلم بمصادق الخبر التواتر أن ذلك الوقوع يصير سبباً للتصديق بكونه متواتراً وقوله من غير شبهة تأكيذاً للعلم لا يكون مع شبهة. ولك أن تريد عدم شبهة في أن العلم واقع به ولا يخفى أن المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد أن مصادقه وقوع العلم بسبب هذا الأخبار بلا شبهة (قوله وهو بالضرورة) يعني أنه أفاد المصنف بترك الاستدلال كونه ضرورياً ثم إن كون الخبر التواتر أمراً موجباً للعلم الضروري كما يفيد ترك الاستدلال عليه غير ضروري لأنه كخبر الرسول بالاستدلال بأن هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما سبب ذكر الشارح أنه لو لم يكن ضرورياً لم يحصل لصي لا يمتد إلى طريق الكسب ضعيف لأن حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع ولا يذهب عليك أن بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على أن العلم الحاصل به ضروري تنافياً. والملوك الحالية بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان النائية مع كونه أقرب إلى الأزمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا يكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الأزمنة الماضية كما أنه يكفي العلم بالملوك في البلدان النائية فلا حاجة إلى تقييد الملوك بالقيدين على أنه يلزم استعمال أداة الظرف في المعنيين في إطلاق واحد

تواطؤهم على الكذب ولذا لا يفيد التواتر في العقول وكذا الخبر عن المتمنع ورد على التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب إذا أخبر كل منهم رجلاً آخر ولا بد لأخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم إلى واحد وما يجب ما قيل من أنه يشكل بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم ينافي كونهم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ما أجيب به من أن المراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على أسنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصادق الشيء ما يصدقه وكون وقوع العلم بمصادق الخبر التواتر أن ذلك الوقوع يصير سبباً للتصديق بكونه متواتراً وقوله من غير شبهة تأكيذاً للعلم لا يكون مع شبهة. ولك أن تريد عدم شبهة في أن العلم واقع به ولا يخفى أن المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد أن مصادقه وقوع العلم بسبب هذا الأخبار بلا شبهة (قوله وهو بالضرورة) يعني أنه أفاد المصنف بترك الاستدلال كونه ضرورياً ثم إن كون الخبر التواتر أمراً موجباً للعلم الضروري كما يفيد ترك الاستدلال عليه غير ضروري لأنه كخبر الرسول بالاستدلال بأن هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما سبب ذكر الشارح أنه لو لم يكن ضرورياً لم يحصل لصي لا يمتد إلى طريق الكسب ضعيف لأن حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع ولا يذهب عليك أن بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على أن العلم الحاصل به ضروري تنافياً. والملوك الحالية بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان النائية مع كونه أقرب إلى الأزمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا يكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الأزمنة الماضية كما أنه يكفي العلم بالملوك في البلدان النائية فلا حاجة إلى تقييد الملوك بالقيدين على أنه يلزم استعمال أداة الظرف في المعنيين في إطلاق واحد

لأن كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا يستعمل في إطلاق واحد فيهما فلا يقال عث في الليل والبيت فان قلت ما فائدة قوله في الأزمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضى فيهم الا في الأزمنة الماضية * قلت كأنه أراد تميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الأزمنة. ولك أن ترى يد قوله في الأزمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بأنهم كانوا في الزمان الفلاني وكذا بقوله في البلدان النائية فيكون أمثلة العلم في التواتر متكررة على حسب القيود به يندفع بعض بعد العطف على الاقرب. وقوله فهنا أمران يدل على أن عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو أن كونه موجبا للعلم الضروري ضروري إلى أن المقصود أن يحاجبه للعلم ضروري وأما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي وقوله وأنه ليس الا بالاخبار عطف على العلم فهو في حيز الوجدان وقوله وأما خبر النصارى لا ينافي ما في التلويح وأما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر إلى النصارى اضافة إلى المفعول مع ابا عطف اليهود مع جدا. والمراد بخبر اليهود بتأبيد دين موسى خبرهم بأنه قال موسى بتأبيد دينه على ما في خلاصة الطيبي والافتاء بيد دين موسى ليس حسيا حتى يجري فيه التواتر وقوله فتواتره ممنوع لانه وان كثر المخبرون في زمانا لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله والسامعين للتأبيد على أنه شاع الكذب فيما بينهم إلى أن ضيعوا كتاب (٣٠) الله بالتحرير (قوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن إلى الظن

لا يوجب اليقين) هذا الايراد مصادم للبدهي فيبطل لكن الاولى أن لا يكتفى في دفعه بذلك بل يستعمل بحله لتزاح الشبهة عن القاصر ويجمع قلبه برد اليقين من غير شائبة وسواس الوهم الخامس فلذا أورده ودفعه فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة بايجابه العلم أولا بانتفاء المقتضى وثانيا بوجوب المانع وحله طرق منها أن يمنع أن خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد بالظن ما يقابل اليقين

للعلم وذلك بالضرورة فانما نجد من أنفسنا العلم بوجود مكتوب بعد ادوائه ليس الا بالاخبار والثاني أن العلم الحاصل به ضروري وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا هتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع * فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات * فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود اسكندر والتواتر قد أنكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسحنية والبراهمة * قلنا

مستفاد من التواتر فائبات التواتر به دور وقد أجيب بأن نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معاول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم * فان قلت العلم من غير شبهة معاول أعم فلا يدل على العلة الخاصة * قلت عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل (قوله وأما خبر النصارى) وقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه أن الخبر بمعنى الاخبار وضافته إلى المفعول فاحتيج إلى تمحل بتقدير في قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما أشير اليه في الكشف فلا حاجة إلى التمحل (قوله فتواتره ممنوع) بل لم يبلغ أصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في زمن مختصر وبالجملة تخلف العلم دليل عدم (قوله ربما يكون مع الاجتماع) فيه إشارة إلى عدم الكلية لكنه كاف في الجواب والتحقيق أن اجتماع الأسباب يقتضي قوة السبب والخبر سبب الاعتقاد وأما وهم

الكذب

يمنع عدم افادة ضم الظن إلى الظن اليقين لجواز أن ينتهي اجتماع أفراد الجزم إلى اليقين

ومنها أن خبر كل واحد لا يفيد الظن والالزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل للقيدين الاجتماع المجموع من حيث المجموع ومنها منع أن لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل واحد أو بعضهم اليقين بأن يكونوا أنبياء أو بعضهم نعم يلزم أن لا يوجد التواتر من غير أن يكون رسول ومنها منع أن لا يكون مع الجميع الا ضم الظن مع الظن وانما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الاحاد فليد الا احاد ما لا يفيد كل واحد كذلك قوله وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد سواء كان المراد بكل واحد من الخبرين أو كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها لمنع الاجتماع من ذلك ولا مكان حصول الجزم الغير الثابت بصديق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك ولجواز كون بعضهم أو المجموع أنبياء ومنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد وفرق بين كل واحد ومجموع الاحاد ولا يذهب عليك أن هذا الايراد كما يقدح في افادة الخبر المتواتر اليقين يقدح في تحقيق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان اشتمل جواب الشارح على بعض ما ذكرنا لأن قصدنا إلى تفصيل المقام والاحاطة بأطراف الكلام. وقوله كقوة الحبل المؤلف من الشعرات سند للمنع أو نقض اجمالي بعد التفصيل (قوله كالسحنية) أي المنسوبة إلى سومنات هم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحسن كذا في شرح المواقف. وفي القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل. وذكر في المواقف المنكرى البعثة

سبع طوائف السادسة منهم من أنكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة إلى الغائبين لأنها لا يمكن إلا بالعلم بها بالتواتر وأنه لا يفيد العلم أصلا بل الظن وأنه لا يجري في المسائل اليقينية. والجواب بالتفاوت في الألف والعادة ما ذكره في الطوابع وقال الأصفهاني الأولى في الجواب بالتفاوت في تصورات الأطراف ولما لم يكن رجحان الثاني ظاهر أسوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الأطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والخفاء وهو الذي ذكره الأصفهاني يمكن أن يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه. وكلام الشارح بعمهما. والتفاوت في الألف يمكن أن يكون بوجود الألف وعدمه وأن يكون بتفاوت مراتب الألف (قوله والثاني خبر الرسول الخ) أي الخبر في الأمر الديني ولذا قال عليه الصلاة والسلام «أنتم أعلم بأمر دنياكم» وخالفه ذو اليمين حيث قال في جواب قول ذي اليمين أقصرت الصلاة أم نسيت كل ذلك لم يكن قائلا بعض ذلك قد كان وصدقه وأصلح صلاته وأدى مآثره منها سهره وفي قول الشارح فيما بعد كان صادقا فيما أتى به من الأحكام تنبيه على هذا القيد صلى الله تعالى عليه وسلم. وقوله المؤيد أي الثابت رسالته إشارة إلى أن المعجزة دليل النبوة لازمة على الدليل كما يقتضيه التأييد. وقوله المؤيد اما اسم فاعل أو مفعول ولك أن تجعل المؤيد اسم مفعول لصفة للخبر احتراز عن الخبر لا في أمر الدين فإنه غير مؤيد بالمعجزة وجعله صفة للرسول كما جعله الشارح يخرج عن كونه مفيدا. وتعريف الرسول ما تعرف به الرسول من الإنسان لأنه المقصود بالبيان أو الرسول مختص في لسان الشرع بالإنسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره إطلاق أقوى والإنسان جنس لمفهوم الرسول وإن كان نوعا حقيقيا لأنه أعم مما اعتبر في المفهوم فظن أنه تعريف بالنوع ظن سوء يفضي إلى تخصيص الحكم بالنوع غير (٣١) كاسب مما سوى الماهيات الحقيقية.

وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق في القسمين ويستغنى عن تكلف أن المراد أن الخبر الصادق بالنسبة إلى هذه الأمة منحصرون في القسمين لأن نبينا رسول على أن تفسير أسباب العلم للخلق بأسبابه للملك والجن والإنس يأتي عن هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي أن الرسول من بعثه الله بشريعة جديدة

ممنوع بل قد تتفاوت أنواع الضرورى بواسطة التفاوت في الألف والعادة والممارسة والاختلاف بالبال وتصورات أطراف الأحكام. وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات (والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد) أي الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فإنه

الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى (قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام) ولو بالنسبة إلى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوى النبي لكن الجمهور اتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وآله أعم ويؤيده قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على أن عدد الأنبياء أزيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب واعترض عليه بأن الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم إلا أن يكتفى بالسكون معه ولا يشترط النزول عليه. ويمكن أن يقال يحتمل أن يتكرر نزول الكتب كافي الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الأنبياء في الروايات على تقدير محتمل النزول عليه أولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله تعالى بأن اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق في نوعيه. ويمكن أن يخص ويعتبر المحصر

يدعو الناس إليها والنبي بعثه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبيا بني إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمته بهم قالني أعم من الرسول ويدل عليه أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن الأنبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا فقل فكذلك الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جمعا غفيرا. وقيل الرسول من جمع إلى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له. وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى إليه في المنام هذا كلامه. وأورد على اشتراط الشريعة الجديدة بأن اسمعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي. وعلى اشتراط الكتاب أن الرسل ثلاثة أضعاف الكتب إلا واحدا فإن الكتب مائة وأربعة. ويرد على التمييز بالكتاب أن داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما للأحكام وأخرج الزبور عنه. ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بأنه يحتمل شركة رسول في كتاب ألا ترى أن هرون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد. ومنهم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بأن يقال يحتمل أن تكون شريعة إبراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة له بطريق وحى مجدد إليه. وأورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو إلى شريعة من قبله فإنه ليس لتبليغ الأحكام بل لتقرير حكم بعث غير التبليغ لأن الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ وأجيب بأن التبليغ منه إلى قوم آخرين غير ممنوع. أقول يمكن جعل ما ذكره الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الخاص بأن يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لمجرد تبليغ الأحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه إلى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه

(قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أعنى فعل خارق للعادة أو ما ينوب منابه من الترك بقوله أمر فوضع الأمر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منابه فإن تعجز القير كما يكون باقدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعزم خلق القدرة فيمن يعارضه لأن يأتي بمقدور كأن يقول المدعى معجزتي أني أضع يدي على رأسي ولا يمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فإنه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس خارقا للعادة. وقوله قصد به اظهار صدق الأولى أن يقول أريد به لأن المراد هو الله تعالى وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل وأورد عليه أنه ليس مراد الله بالأمر الخارق للعادة اظهار الصدق والالكان فعلمه معللا بالغرض وأجيب بأن المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى أن الملائم حينئذ أن يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لأن المقصود بالدال ما أريد اظهاره لا اظهار الأثر أنه أدرج الاظهار للتنبيه على أن القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وهذا يدفع أن كرامات الوالي عدت معجزة لنبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لأنه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه وقد يجاب بأن عدها معجزة على سبيل التشبيه. وأورد سحر المتنبى ودفعه ظاهر لأن الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل أن يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والالكان مصدقا للكاذب وهذا الجواب أولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترتيب (٣٢) الآثار على أسباب كل ما بشرها أحد ترتب عليها أن يخلق الله تعالى اياها لانه لا يدفع به

أعم والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى (وهو) أي خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلال) أي الحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطوب خبري وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر

بالنسبة الى هذه الامة (قوله أمر خارق للعادة الخ) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات. وأيضا اظهار الشيء فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه مما يترتب على أسباب كل ما بشرها أحد يخلق الله تعالى عقيها البتة فيسكون من ترتيب الأمور على أسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا ألا ترى أن شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق * فان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه ولا يقصد به الاظهار وان لم يزل * قلت ان القوم قد عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقية (قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل مالا ضرورة في طرفي التوصل أي يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل ولك أن تأخذها مكانا عاما من جانب الوجود أي لضرورة في عدم التوصل (قوله يستلزم لذاته) انما لم يقل لذاتها اشارة الى دخل

التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لا لأنهم لم ينتبهوا على أنه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد احتراز بقوله من ادعى النبوة عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت قبل وجود الأنبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكانها بناء بيت اثبات النبوة (قوله أي النظر في الدليل) الأولى تفسير الاستدلال باقامة

الصورة

الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فإنه ليس الاستدلال به النظر في الدليل والنظر ما بمعنى

الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص أو على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ما قيل أو هو بمعنى الامكان الخاص وفائدته ما ذكر مع التنبيه على أن دليلا لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال. وللدليل معنى عام وخاص فالأول يشمل الأمارة والثاني يقابلها ويمكن حمله على أي مما شئت أما حمله على الأول كما قيل فلا أن العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما في الواقع من أن اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة وأما حمله على الاخص فلا أن العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيهه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى أنه يلغو حينئذ قوله بمطوب خبري الخ إلا أن يجعل قرينة على أنه أريد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور أو لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين (قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم) بمنزلة الجنس للعرف والدليل وقوله بمطوب خبري يخرج العرف وقوله بصحيح النظر فيه يقتضي أن يكون الدليل المقدمتين لانهما اللذان يقع النظر فيهما على أن الدليل عندهم العالم مثلاً فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في أحواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف أن المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه أن النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم للموضوع لمقدمة هي جزء المرتب الذي وجدده صاحب الحدس وانتقل منه الى مطوب خبري دليلا لانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطوب خبري لان قيد الحثية التي تخرجه معتبرة في التعريف فتأمل (قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر) أسقط

القول عن التعريف والشهور قول مؤلف لا غناء المؤلف عن القول ولم يعكس لأن الجار أنسب بالمؤلف ولا يخفى أن النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على أن ما قيل إن المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة أن الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة إلى العالم بالوضع مع أنه تكلف سمح لا يتم لأن المراد بالاستلزام الاستلزام الواقع لافي العلم إذ الاستلزام فيه في غير الشكل الأول ولا يلزم من القول الملفوظ وأن استلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول آخر لأن التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن أن يقال المراد بالاستلزام القول الملفوظ قولاً آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المساحة المشهورة. ولك حينئذ أن تريد بالقول الآخر أيضاً القول الملفوظ وأن (٣٣) اشتهر أن القول الآخر لا محالة محمول على

المعقول إذ التللفظ بالدليل لا يستلزم التللفظ بالمدلول ويرد عليه أن هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لأنه يشعر بأن القائل من أهل الكلام وأن هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الأعم من الدليل بالمعنى الخاص لا أن يقال هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف البرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بأنه حذف منه ما يذ كر في كتب المنطق من قولهم متى سامت وأغاسقط لئلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الخاص قيل في تذكير ضمير لداته تذكر أن للصورة مدخل في الاستلزام وأن المستلزم هو أمر وجداني

فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع. وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فبالثاني أوفق أما كونه موجبا للعلم فلما قطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام وإذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً وأما أنه استدلال فلتوقفه على الاستدلال الصورية في الاستلزام * فإن قلت التعريف يعنى المعقول والملفوظ مع أن تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول * قلت بل يستلزمه بناء على أن التللفظ يستلزم التعقل بالنسبة إلى العالم بالوضع هذا في القول الأول. وأما القول الأخير فيختص بالمعقول إذ لا يجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم) هذا الحصر مبنى على أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا ما يعمله والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلاً لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل إلى مفرد وغيره (قوله هو الذي يلزم من العلم به) المراد من العلم التصديق بقرينة أن التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة إلى المحدود والمزوم بالنسبة إلى اللازم وبازومه من آخر كونه ناشئاً وحاصلاً منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء. فخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بدئية أو كسبية لكن برده عليه ما عدا الشكل الأول لعدم اللازم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الأول وبين علم النتيجة لا يتنا و هو ظاهر ولا غير بين لأن معناه خفاء اللازم والخفاء بعد الوجود وأيضا رده عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة وهي بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم إلا أن يراد بالاستلزام واللازم ما يكون بطريق النظر بقرينة أن التعريف للدليل (قوله فبالثاني أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الأول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الأول على ما أخذته الشارح والعالم لا يوافق الخاص في باب التعريف وتخصيصه مثل الأول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الأول (قوله تصديقاً له) يريد أن الخارق الدال على الصدق هو الذي قصد به التصديق وأما ما يظهر على يد مدعى الألوهية من الخوارق فليس بتصديق له لأن كذبه معام بالأدلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام) إذ لو جاز كذبه في ذلك عقلاً لبطل دلالة المعجزة هذا خلف. هذا في الأمور التبليغية وأما في سائر أحواله في إجابته للعلم بها هو أنه ثبت بالأدلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذباً (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل إذا تصور خبره بالرسالة لم يحتج إلى ترتيب هذا

(٥ - عقائد) ونوقش بأن المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس بالقضايا إذ الصورة هي الأمر العقلي الحاصل من الترتيب وليس أمر متحققاً كالقضايا وليس بشيء لأن كاية الكبرى وإيجاب الصغرى مثلاً من داخل الهيئة وهي أمور متحققة داخلية في اللازم حتى لو انتفت لم تستلزم القضايا قولاً آخر (قوله وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر) المراد بالوصول هو الكاسب لاشتهار أن الدليل هو الكاسب فلا ترد أمور يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر من غير نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان فخرج المعرف وفيه ما عرفت أو اليقينييات وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الأول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بأن المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى هذا لو أريد باللازم في التعريف الثاني اللازم في العلم وتم ويكون أوفق بكون هذا التعريف أوفق به (قوله فلما قطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة الخ) لا حاجة إلى قوله تصديقاً له لاندراجها في المعجزة ومعنى قوله وإذا كان صادقاً يقع العلم

بمضمونها قطعاً وإذا كان معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم أني به مالم علم فيجب أن يؤول قوله كان صادقاً فيما أتى به من الاحكام أيضاً بذلك ليتكرر الاوسط والمراد بما أتى به من الاحكام التبليغية كما يشعر به قوله أتى به وقيل هي المتبادرة من الاحكام. وبهذا يظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة وأما في غير هاتين فلا تثبت بالدلة القطعية عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذباً وذلك لما مر من أمر ذي الدين وقوله أتم أعلم بأمر دنياكم ويجب تخصيص ما أتى به بما أتى به عمداً لاسهوا على ما عليه الجمهور خلافاً للاستاذ ومن تبعه والظاهر أن خبر الرسول في افادته العلم ليس بما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل أن يراد بالعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلال والمقصود به الرد على من أنكر افادة النظر العلم مطلقاً كالسمنية أو في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله عليه وسلم استدلالاً لئلا يعتري الشك في كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد أن التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من أن هذا كلام يستغنى عنه بما سبق من أن خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي وأنه لا اختصاص (٣٤) لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه للتخصيص. والأقرب أن يقال

ان مراد المصنف ببيان قر به من الضروريات في قوة التيقن وكالثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الأدلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والى التأييد الالهى المستلزم لسكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقلية الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر. هذا واعلم أنه ليس في كلام الشارح ما يفيد أنه لم يحمل كلام المصنف على هذا الأقرب. وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد أنه لم يقصد

واستحضر أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (يضاهي) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالحسوسات والبدهييات والمتواترات (في التيقن) أي عدم احتمال النقيض (والثبات) أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والالكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً * فان قيل هذا إنما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام فيما علم أنه خبر

النظر وأجيب بأن تصور الخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره أيضاً بالواسطة والكل غلط لان تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهياً لكن الكلام في صدق الخبر الملفوظ من حيث ذاته ونظيره أن ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان التغير بديهى فتأمل (قوله أي عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا أن يراد عدم الاحتمال في نفس الأمر وعند العالم في الحال لافي المال وفيه ما فيه فالاولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى أن قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وأيضاً سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكرة والأقرب أن مراد المصنف ببيان قر به من الضروريات في قوة اليقين وكالثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الأدلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهى

ذلك بناء على أنه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده المستلزم تعيين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعنى أخص بما سبق لأنه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقاً في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري أيضاً على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله في التيقن) أي عدم احتمال النقيض والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك. فمفسر التيقن بالاثبات بالعلم ولم يقصد اخراج شئ منها عن كونه مغنياً عن الآخر حتى يتجه أن تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يفنى عن الثبات لان الثبات يغني عن ذكره الموجب للتكلف لا يغني ولا يضمن على أن المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجاً للعلم الحاصل به عن معرض التقليد. وبهذا اندفع أيضاً ما سبق من أنه مستغنى عنه بدعوى أنه يوجب العلم الاستدلالي وأنه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالي. ولا يخفى أن قوله في التيقن مساححة لان التيقن صفة للمعلوم لا العلم (قوله والا) أي وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً ثباتاً لكان جهلاً بانتفاء المطابقة أو ظناً بانتفاء الجزم أو تقليداً بانتفاء اثبات المقصود به بيان فائدة قيود التعريف. وبهذا اندفع أن لا نسلم أنه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان أحد الامور الثلاثة بل جاز أن يكون شكاً أو وهماً بانتفاء الاعتقاد وهو أعلم أن المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح في شرح التلخيص (قوله فان قيل هذا إنما يكون في المتواتر فقط) لا يخفى أن ما ذكره من الأسئلة والأجوبة لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت به

يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات انما هي متعلقة بما قبله فيستحق التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا من أسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الأول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسما من الخبر الصادق قسما للخبر المتواتر ولو بنى الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جملة موجبا للعلم الاستدلالي. وعصول الجواب أن الكلام فيما علم أنه خبر الرسول لا في خبر الرسول مطلقا وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثاني ان ما علم أنه خبر الرسول يفيد العلم الضروري لانه اما المتواتر أو المشاهد ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه المتواتر أو المشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الأول بأن ما علم من خبر الرسول بالمتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من في رسول الله ﷺ ليس من أسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لأن تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه. ويمكن اتمام الايراد بأنه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي أن يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالمتواتر وله تتمه فانتظر غير بعيد * هذا فان قلت ما وجه قوله أو غير ذلك ان أمكن ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم (٣٥)

لا بالسمع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الأمر والنهي منه صلى الله تعالى عليه وسلم لانه اذا أمر علم انه يحكم بأنه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني * قلت كأنه أراد بالسمع من فيه ما سمع من فيه أو ما في حكمه وتوقش في جعل حديث البينة متواتر أو قيل انه حديث مشهور ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر أعياه طلبه. وحديث «من كذب

الرسول بأن سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو غير ذلك ان أمكن وأما خبر الواحد فانما يفيد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول * فان قيل فاذا كان متواترا أو مسموعا من في رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استداليا * قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله. والاستدلال هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه الصلاة والسلام «البينة على الدعي والميمين على من أنكر» علم بالمتواتر انه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على الدعي وهو استدلال * فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى أو خبر الملك أو خبر أهل الاجماع أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره * قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن

المستلزم لسكال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر (قوله علم بالمتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لاعتناء الدلائل

على متممها فليقبوا مقدمه من النار» نراه مثلا لذلك (قوله فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ) منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء أو اثبات لنقيضها والخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز أن يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية أقوى من الوضعية. والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عدم من أسباب العلم فحينئذ لا بد من تخصيص الأسباب أيضا واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عدم من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين وقوله مع قطع النظر عن القرائن تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والاف خبر الرسول أيضا لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لا تتناول الدليل وضعا أو ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشهد أن لا يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبرا اذ في تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا أن يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع الخبر يفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا لا خبر متواتر يفيد لعامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما وانما بالنسبة اليهم * فان فات ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة * قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزمه قرينة الا نادرا. بقي اشكال قوى وهو أن الخبر المتواتر أيضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواطؤهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدي يفيد العلم في مقام دون مقام آخر. ويتجه على جعل خبر الله

وخبر الملك راجعاً الى خبر الرسول لكونه معلوماً به انه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فينبغي أن يجعل تحت المتواتر والمحسوس ويمكن أن يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلال راجعاً الى سبب العلم الضروري فإنه يمتنع الحكم عليه بأنه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما أيضاً استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بأنه يوجب العلم الاستدلالى والأوجه أن يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لأن كل ما أخبر به الرسول من أمر الدين هو ما أخبره الله أما بالواسطة أو بواسطة الملك. وأما جعل خبر أهل الاجماع في حكم المتواتر فلا نه خبر جمع يحكم العقل بصدقهم لا محالة وفيه ان خبر أهل الاجماع استدلالى فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري وما قد أجيب به من أنه لا يفيد بمجرد مع قطع النظر عن الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا تقصر له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بأن خبر الرسول يلزمه الدلائل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع لا يقال فليكن معنى قول المحيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالة النظر الى الأدلة الدالة على حجيته وهى اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح * * * فانا نقول دفع الشارح مانقوله لاجتماع القائل نعم لو كان عبارته بعينها ما ذكره لا يمكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بأن الشارح دفع ما علم من قول القائل ويمكن أن يدفع أيضاً بأن خبر أهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبأن الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة يقلدونهم في ذلك وبأن الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليلاً للاجماع وهو قوله **عنه** لا يتجمع أمتى على ضلالة متواترا (قوله وأما العقل) عدل لقوله فالخواص الخ ولقوله والخبر الصادق وهما وان خلتا (٣٦) عن حرف التفصيل الا أن وقوعها في مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدر بما

ولا يبعد أن يقال أما مجرد التأكيّد من غير قصد التفصيل كدالحكم بسببية العقل لان في كونه سبباً مستقلاً مقابلاً لما سبق خفاء بل هو مبنى على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر (قوله وهو قوة للنفس بها تستعمل العلوم والادراكات) قيل جعل العقل قوة

المفيدة لليقين بدلالة العقل فخير الله تعالى وأخبر الملك انما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام حكمه حكم خبر الرسول وخبر أهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرد بل بالنظر في الأدلة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالاً (وأما العقل) وهو قوة للنفس بها تستعمل للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات

اذ الوجه في عدل الخبر الصادق سبباً مستقلاً استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقررون ليس كذلك. وقد يوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك (قوله في حكم المتواتر) لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبداية في المتواتر وبالنظر في الاجماع وحاصل الجواب أن الحصر مبنى على المسامحة لا على التحقيق (قوله وهو قوة للنفس) ان

للادراكات ينافي ما سبق ان العقل ليس آلة غير

المدرّك * * * وأجيب بأن وصف الشيء لا يسمى آلة له في العرف أو لا يسمى غيراً في الاصطلاح والأظهر أن قوة الشيء لا يجب أن تغايرها بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها باعتبار متحدة معها بالذات. ويتجه أيضاً ان العقل لو كان موجباً للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بأنه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد ما مادام موجوداً. والأظهر أن المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل ويضاده ويؤيده انه وقع في التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للإشارة الى الظن والجهل والتقليد لأن العلم على ما حقق لا يتناولها ولا يتناول الظن على ما زعم الشارح ولا يقتض بالخواص لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقاً بل قوة توجب استعداد الاحساسات اذا المراد قوة لا استعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الطرف على قوله تستعد. واستعداد العلم حاصل بدون كل من الخواص ولا استعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات) يعنى ان ما آل التعريفين واحد وهو يخالف ما في التلويح ان العقل أطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الآن يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهوم ان متخالفان لاختلاف المذهبين فالمسحى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكيم وعند أهل الشرع أمر فطرى يتبعه العلم بالضروريات من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى ويتجه انه ان أريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة الى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص بالضروريات بمتابعتها وان أريد العلم بالفعل فلا يكفي بشرط سلامة الآلات كما لا يخفى وينبغي أن يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع الآلات

قلت

(قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف لأن المتبادر منه أنه عين النفس والعرف واللغة على مغايرتهم ما وفيه نظر لأن الإدراك لا يسمى مدركا به فلا يقال لضاربانه مضروب به فالمتبادر منه مغايرة العقل للإدراك فوجه التزييف أن كون العقل جوهر أخفى إنما الواضح أنه قوة للعلم جوهر كان أو عرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة ويعم التعريفات والادلة والمحسوسات التي ينتزع منها الغائبات والمراد بالمشاهدة أعمال الحواس لا إدراكها ولا فهو ليس سبب إدراك المحسوس (قوله فهو سبب للعلم أيضا صرح بذلك الخ) يريد أن هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من أسباب العلم إلا أنه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وبيان وجود المخالفين وفيه أنه لا يريد به إنكار السمنية للعلم بالنظريات وإنكار الفلاسفة لبعضها إلا أنه لم يصرح بتلك الافادة وأجيب بأن عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا أجود ولو جعل قوله أيضا ناظر إلى قسمي الخبر رأى العقل سبب لقسمي الخبر لقوى الأسماء بل يمكن أن يقوى قصد العموم بما عبقه من التقسيم لكن يتجه حينئذ أن هذا الحكم ليس تصرحا بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقا أن العقل يفيد العلم بأقسامه فالوجه أن مراده أنه صرح بذلك لأنه صار محل تردد للاختلاف فيه لا لرد على الخالف بل لازالة الحفاء والتردد الناشئ من الخلاف * وأعلم أن إنكار السمنية لا يختص بالنظريات بل يعمها وما سوى المحسوسات على ما في شرح المواقف فثبت جعل العقل سببا في مقابلة الحس بردهم * ثم أعلم أن المنكري النظر طائفة أخرى هم الملاحدة المنكرون لا فادته بالعلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لأنه لا يرده الحكم بسمنية العقل لأنهم لا ينكرون سببيته ولك أن تجعل قوله فهو سبب للعلم بمعنى أنه بنفسه سبب العلم (٣٧) فيكون من فوائد التصريح بردهم أيضا

وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم أيضا) صرح بذلك لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب أن ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد * قلنا ما أن يفيد شيئا

قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير الإدراك قلت وصف الشيء لا يسمى آلة وأما حمل الغير على المصطلح فبعيد (قوله وقيل جوهر) هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهم فلا يقال قيل (قوله سبب للعلم أيضا) عدم تقييده بالضرورة أو الاستدلال أو نحوهما إشارة إلى العموم ففيه رد للفرق المخالفين (قوله بناء على كثرة الاختلاف) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعديدات (قوله فيتناقض) لأن هذه نسبة عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى وصفاته فيكون

فتأمل (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) أي تناقض نتائج الآراء وجعله قسما للاختلاف مبني على ارادة تناقض آراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف وما ذكره بقوله * فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخيرهم في الذكر لأن ابطال

مذهبهم أهم لأن شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير من الأحكام البديهية أغنى عن الإبطال من شبهتهم ولك أن تقول جعله الشارح دليلا للفرقيين تصرفا منه لأن كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لو رفع الأمان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الأمان عن جميع النظريات * لا يقال الحكم بتناقض نتائج الأفكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدي النقيضتين حقا والا لارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة وتكون متسكفة لدفعها * لأننا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز حقيقة النظر المعارض تنفي حصول العلم من النظر هذا وشبهتهم لا تتوقف على تناقض الآراء بل يكفي تنافي الآراء فذكر التناقض لا لخصوصه وذكر خصوصه لكونه أقوى لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكري النظر لأن الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه أو تنبيه في صورة الاستدلال * لأنه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر إنما ينكرون افادة العلم فغايتها مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فتنتفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم (قوله على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل) سيأتي أن الاستدلال النظر في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لاحصل له ثم هذا زيادة من الشارح مأخذا ما ذكرنا في ابطال دليل افادة النظر من أنه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتتلا على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر مطلقا ظاهر وأما على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر في الالهيات فلا أنه يفيد أن ذات الله تعالى وصفاته لا تعلم بالدليل وفيه بحث لأنه فرقي بين ما يفيد النظر وبين ما هو حاصل النظر فان الاول نظري لأنه مالا جله النظر والثاني بديهي لأنه ليس النظر لاجله فاعرف ان كنت أهلا له فانه ربما يكتفى بالإشارة فيعرف منك مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فقد نفسك من أهل الخسارة (قوله فان زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد) لاحاجة لهم إلى ذلك فان لهم أن يقولوا أن إنكار لا فاداة النظر

مطلقا انما النزاع في افاده اليقين بالاستدلال اثبات عدم الافادة لاعلى وجه اليقين وقوله اما أن يفيد شيئا فلا يكون فاسدا أولا يفيد فلا يكون معارضة يرد عليه أن افادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه والحجج اللازمة شائعة في الكتب والقول بعدم افادته تقول فان قلت القول بأنه معارضة للفساد بالفساد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالتزام وأيضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالتزام قلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفساد الذي يجب أن يعترف بفساده بالفساد فيصالح للالتزام فمكن مهترا بسماع غاية ابرام الكلام واحكامه بما لا تجده فيما بين الأنام (قوله فان قيل كون النظر مفيد للعلم ان كان ضروري لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين) لا يخفى أن قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيداً للنفي رقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظري يلزم اثبات النظر بالنظر أن المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه السكينة المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بأن المقصود أنه يلزم من اثبات هذه السكينة بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لأن اثبات النظر السكيني هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحتها ومن جملة ماتحته هذا النظر الجزئي فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه (٣٨) وهو توقف الشيء على نفسه محل من غير موجب (قوله قلنا الضروري

قد يقع فيه خلاف) لا خفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلال. انما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاكتسابي فالأوجه في الجواب الترديد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الإحصار في الضروري والنظري على تقدير آخر هذا ويكفي في سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطرياً أو عارضياً واستدلال الآثار وشهادة الأخبار لا تنفي الا باثبات التفاضل العارض دون

فلا يكون فاسدا أولا يفيد فلا يكون معارضة * فان قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظري يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور * قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما العناد أو لقصور في الإدراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم من قبيل النظر في الالهيات لكن يرد أن يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن ولعلمهم يدعون الظن في هذه المسئلة أيضا (قوله فلا يكون فاسدا) يرد عليه أن افادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه والحجج اللازمة شائعة في الكتب والقول بعدم افادتها تقول (قوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ) هذا انما ينفي العلم بالافادة لانفس الافادة لكن المائل بنفسها قائل بعلمها والمتكبر ينكرهما معا وههنا توجيه آخر لكن لا يسهل المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) أي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية السكينة أعني قولنا كل نظر مفيد مشتملة على أحكام جزئياتها فاثبات السكينة بالنظر الخصوص اثبات حكم ذلك الخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا (قوله وانه دور) أي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور (قوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص) حاصله أنا ثبت السكينة

التفاوت الفطري فان قلت الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر * قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كما أنه قال باعتبار دلالة الآثار على أنه يصح أن يكون اتفاق العقلاء وشهادة الأخبار عاما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الالهى (قوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر) يمكن الجواب عنه بوجهين أحدهما أن النظر قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر ويكون بدسيا لأن نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر أنه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان السكينة بل لا يعبر عنه بالنظر أصلاً أو يعبر عنه بهذا النظر ولا يتجه أن المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظراً والالم يكن لقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه السكيني لأنه مثال لأحد اعتبارين أدرج فيهما على أن المقصود قطع النظر عن كونه نظراً واقع في الاستدلال على افادة النظر نظراً وهناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العلم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو أن اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة هذا النظر الصحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه السكينة حتى يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب في شرح المواقف * فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لاعلى انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به * قلنا المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة

معلومة الصدق لأن المقصود بها ترئيب على العلم بصدقها والمنكر يدعى انفاء معلومية صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم هذا ولا يخفى أن محصل الجواب إخراج منكر افادة النظر إلى التوقف في الافادة وذلك بعيد جدا لا يساعد البيان أصلا ولا حاجة إليه لأن محصل الشبهة هو النقض الاجمالي للدليل مثبت افادة النظر بأنه لو تم بجميع مقدماته لتحقق الدور وأما بيان أن المدعى ليس ضروريًا فلا بد من دفع ما عسى أن يقال الدعوى بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولا يجدي فيه النقض أو نقول محصل الشبهة أن المدعى بما يمنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لزم العلم به بما يمنع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيد العلم) إشارة إلى أن الدعوى كلية كما حققه الأمدى لا مهمة كما زعم الإمام فانها قليلة الجدوى (قوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) لعله إشارة إلى تفصيل ذكره الشيخ أبو علي بن سينا في دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير على الشكل الأول وإلى ما يقال في دفع الدوران معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فالأمر استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه أو إلى ما يرفعه في شرح المقاصد (قوله وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل) جعل ضمير منه إلى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير إلى العقل وكلمة من ابتدائية أوصى أي ماثبت من أجل العقل دون الخبر والحس بالبدية أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحس وما حصل بالخبر وما حصل بالحس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بماسوى العقل من الحس أو الخبر فهو خارج من القسم فمن قال الأولى من غير حاجة إلى سبب ليلا تم تعريف الاكتساب فقد قصر نظره ولا تتجده هذه الأمور على تعريف الضروري ولا يحتاج إلى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج (٣٩) إلى سبب. نعم بقي قضايا قياساتها معها

فانه ليس بضروري بمعنى الأولى ولا يبعد أن يقال قضايا قياساتها معها ضروري غير اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الأولى كما توهمه بعض العبارات بقي أن الضروري والاكتسابي لا يخصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن أن يجعل بيان المتن لما ثبت من

بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لسكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم. وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالبدية) أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر (فهو ضروري كالعالم بأن كل شيء أعظم من جزئه) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الانسان كاليدين مثلا قد يكون أعظم من

بشخصية ضرورية ويجوز أن تكون السكينة نظرية والشخصية ضرورية إذا لم تؤخذ بعنوان السكينة ليلزم نظرية المحمول فيها أيضا فالأمر اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الأوهام (قوله من غير احتياج إلى الفكر) الأولى أن يقول من غير احتياج إلى مطلق السبب لأن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج إلى مطلق السبب وجعله تفسيراً لأول التوجه لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضروري كالعالم الخ) الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح

العلم بعد استيفاء الأسباب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلاً بأن يكون ذكر الاستدلال لخصوصه ولا بد على توجيه الشارح أيضاً من جعل ذكر الاستدلال خارجاً مخرج التمثيل والا لورد التصور النظري وجعل المصنف منكراً لجريان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالعالم بأن كل شيء أعظم من جزئه) الكل المجموعى بقرينة الاضافة إلى المعرفة فان الافراد لا يضاف الا إلى الفكرة ولذا قيل كل الرمان مأ كقول صادق بخلاف كل رمان مأ كقول والشئ عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء يأتي عنه قوله من جزئه اذ الظاهر حينئذ منه أو من الشئ والحكم لا يتم الا في كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم به أن يعلم الكل ولا يخفى تخصيص الكل بماله مقدار اذ ماله مقدار اذا أخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس أعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركيب من الهوى والصورة فان الجسم ليس أعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركيب مقدار سوى مقدار الصورة بل لا بد أن يراد كل ما شئت من أجزاء لـكل منها مقدار لكنه يشكك بالجسم على القول بتركيبه من أجزاء لا تتجزأ فانه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء) فيه انه يتوقف على تصور الشئ فكيف لا يتوقف على شيء الا أن يقال المراد بالكل كل الشئ واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام في الجزء مع أن المذكور في القضية جزؤه وبعده فيه أنه لا بد من تصور معنى من وأن القضية لو كانت كلية لا بد من تصور السور والأفراد واثبات الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مهمة لا بد من تصور الافراد والاتصاف * لا يقال لا بد من ضمير في المحمول ومن ملاحظته لأنه أمر اعتبره النجويون وبعزل عن اعتبار العقلاء وأما حديث أنه لا بد من تصور النسبة أيضاً فمشهور وتكافؤ الجواب عنه مسطور ويغنى عن التعرض لظهور (قوله ومن زعم أن جزء الانسان قد يكون أعظم من الكل فهو لم تصور معنى الكل والجزء) يريد أنه قد يتوهم الجزء فيصير أعظم من

الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لسكان أنسب ولعله أراد القائل أن الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالفاء أن جزء الانسان قد يكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاوجة فلا يكون أوليا والافسكاف يتصور عاقل زعم هذا وأما أن منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الأعظم ففيه خفاء ولا يتجه أنه يكفي عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور شيء منهما لأنه لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر على أن حمل العبارة على عدم تصور واحد منهما مساغا والظاهر أنه أراد المغالطة فإن جزء الانسان يكون أعظم من كله في وقت ما فوضع كله في وقت ما موضع كله في زمان أعظم الجزء (قوله كما إذا رأى نارا فعلم أن لها دخانا) لا معنى لسكون الدخان للنار إلا كونه معا ولا لهما وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعاولية فالصواب فعلم وجود الدخان وكذا قوله كما إذا رأى دخانا فعلم أن له نارا على ما في بعض النسخ والصحيح نسخة فعلم أن هناك نارا فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية الدخان بعدم رؤية النار والا لم يكن هنا علم استدلالى (٤٠) لان المثال رؤية النار المنتجة للعالم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان

وكذا المثال رؤية الدخان المستزمنة للعالم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار (قوله وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل) يراد به جعل العقل متوجها الى ما قصد العلم به فارغا عن الغير فقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر بالاختيار الى صرف العقل كالاصفاء وتقليب الحدقة وصرف العقل لتصرح بما علم ضمنا ولا فهو لا يكون بالاختيار يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الأسباب والظاهر أن التقييد بالاختيار مشترك بين الكل وربما يتوهم أن تقييد مباشرة الأسباب بقوله بالاختيار

الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (ومثبت بالاستدلال) أى بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلوم كما إذا رأى نارا فعلم أن لها دخانا أو من المعلوم على العلة كما إذا رأى دخانا فعلم أن هناك نارا. وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أى حاصل بالكسب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والاصفاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فلا اكتسابي أعم من الاستدلال لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالى اكتسابي ولا عكس كالأبصار الحاصل بالقصد والاختيار وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدور بالخواص وقد يقال في مقابلة الاستدلالى ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالخواص اكتسابيا أى حاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار وبعضهم ضروري أى حاصل بدون الاستدلال

أن الضروري في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار ويرد عليه أن المثال المذكور الثابت بالعقل يتوقف على الالتفات المقذور وتصور الطرفين المقذور وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجريبات والحدسيات مهما فلاولى ما في بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لا أول التوجه والضروري يقابل الكسبي الاستدلالى وهما مترادفان (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله الخ) كلمة ماعبرة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض حملة على نفى استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليا (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالى ويفسر الخ) يشير الى أن الكلام في العلم التصديقي وأنهما قسمان منه

مراد فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته سابقا يقال أراد مباشرة الأسباب في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الأسباب بالاختيار ومن هذا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبيا. ويمكن أن يكون مبنى الخلاف أن القول بوجود أسباب في الحسيات لا تعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل أخفى من القول بوجود الخواص الباطنة فهو بالانكار أحق من الخواص الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين على أن الحكم بأن في الحس أمور لا تعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظرى تحكم بقى أنه قال صاحب المواقف ان النظرى يلزم الكسبي بالاتفاق وكون النظرى أخص اتماما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر وأما بحسب الواقع فلا طريق اختيارى سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين والصفية قلما تنفى بها طاقة البشر والحس لا يكفي في الحسيات على ما عرفت فان تم ما ذكره من تحقق المذهب فلا يتم ما ذكره الشارح وينهم بالكيفية (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالى) يعنى لا خصوصه بل لكونه نظريا بالضرورة يري بهذا المعنى مقابل للنظرى لا لخصوص الاستدلالى (قوله فن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالخواص اكتسابيا) يمكن أن يكون مبنى الجعل اكتسابيا انكار أمور لا تعرف

قوله

متى حصلت وكيف حصلت ومبنى جهله ضروريا الاعتراف بها وأن يكون المبني الاكتفاء بالاختيار في بعض الأسباب وعدمه والالتزام
 الاختيار في الجميع (قوله فظهر أن لا تناقض في كلام صاحب البداية) قيل وجه التناقض أنه جعل ما بنظر العقل من قسم الاكتسابي ثم قسمه
 الى ضروري فجعل بعضه ضروريا وجعل بعض ما بنظر العقل ضروريا وبعضه ليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بأن قسم الاكتسابي
 ماهو بمباشرة النظر والتقسيم الى الضروري الحاصل بنظر العقل. والثاني أعم من الاول. ويبيده أيضا أنه لما فسر الضروري في الموضعين
 بمعنىين لم يبق للتناقض مجال فذلول وجه التناقض تفسير الضروري بمعنىين متخالفين يقتضي أحدهما سلب الضرورية عن بعض
 ماوجب الآخر ضروريا ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح من أن للضروري معنيين هذا. والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلال الى
 العلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظري واسطة الآن يراد بالاستدلال (٤١) الاستدلال ونحوه تأمل. والمراد

بأول النظر ما فسر قوله من

غير تفكر فلا يخرج عن
 تفسير الضروري غير
 الاوليات ولا يقصدح في
 التقسيم (قوله والاهام
 المفسر بالقاء معنى في القلب
 بطريق الفيض) وقديزاد
 من الخير لتخرج الوسوسة
 ويمكن أن يقال استغنى عنه
 لان اللقاء من الله تعالى لانه
 المؤثر في كل شيء فقوله

بطريق الفيض يخرج
 الوسوسة لأنه ليس القاء
 بطريق الفيض بل القاء الله
 بمباشرة سبب نشأ من
 الشيطان وقيد الاهام
 بالمفسر لان الاهام بمعنى
 الاعلام وهو الاعم يكون
 سببا عند أهل الحق لكنه
 راجع الى الخبر الصادق (قوله
 حتى يردبه الاعتراض على
 حصر الاسباب في الثلاثة)
 فيه أن المحصور سبب العلم
 لعامة الخلق وهو ليس بسبب

فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه
 الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله فيه
 بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الخواص السليمة والخبر الصادق ونظر العقل. ثم قال
 والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من
 الجزء واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والاهام) المفسر بالقاء
 معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق) حتى يردبه
 الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة. وكان الأولى أن يقول من أسباب العلم بالشيء إلا أنه
 حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحدة لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات
 أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات الآن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له. ثم الظاهر أنه أراد أن
 الاهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والافلا شك أنه قد يحصل به العلم

(قوله فظهر أنه لا تناقض) وجه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وجعل العلم الحاصل بنظر
 العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالى فكان قسم الشيء قسمه منه. وحاصل الدفع أن
 القسم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالى. هذا وليست شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء
 اذ قد مر أن العلم مطلقا لا يكون إلا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب
 ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ماهو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالى
 فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة فيتناقض ولو سلم
 فيجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه السبب المباشر
 والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلا نعم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات
 والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير تفكر تفسيره لقوله بأول نظر فيكون الضروري بمعنى
 الحاصل بدون تفكر (قوله حتى يردبه الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بأنه لما يتعلق بعده سببا مستقلا
 غرض صحيح أدرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان (قوله الآن تخصيص الصحة بالذكر
 مما لا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر * صح عند الناس أنى عاشق * أى ثبت وجوابه

(٦ - عقائد)

كذلك اتفاقا فنأري يدني السببية مطلقا لا يصح ادلا اشتباه فيها ولو أريد في السببية لعامة الخلق فلا معنى
 لتقييده بأهل الحق إذ لا مدعى لعموم سببيته والاولى أن يراد في السببية مطلقا إذ الكلام في الاسباب الظاهرية العادية والعلم الالهامي من
 السبب الحقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل (قوله الآن أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد) وأ كدهذا التنبيه بأن زاد
 في مفعوله الباء الذي يزداد في مفعول العلم وفيه أنه قد تخصص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد تخصص بالثاني من ادراكين تخلل بينهما جهل (قوله
 الآن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) يمكن أن يقال لا مجال لانكار أن الاهام يكون سببا لادراكنا النزاع في أنه هل على العلم الحاصل
 به وثوق أم لا فالنزاع يرجع الى أنه هل يعرف بصحة المعلوم ومطابقته للواقع أولا فنبهه بادراج الصحة على أن في السببية ليس لانه لا يكون
 سببا لادراكه بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكان من وقع في جعله سببا انما وقع من أن بعض الأنبياء كانوا أنبياء بالاهام وعلى
 هذا ينبغي في سببية الرؤيا لعلم أيضا اذ بعض النبوة كان بالرؤيا (قوله ويصلح للالزام على الغير الخ) الاولى أو يصلح لان أحد التقييدين كاف

وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والافلايرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون الثوار صالحا لا لزما على الغير نظر لان مصداقه العلم. والغير ان يقول لم يحصل لي العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عددا خاصا يصلح عنده لالزام الغير والتعرض بخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق أن العلم لا يشمل الظن. والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد لا تقليد المقلد المقلد له فانه يفيد الاعتقاد الجازم الذي لا يقبل الزوال (قوله فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملها) يعني كأنه أراد بالعلم صفة توجب تمييز الاحتمال النقيض لصفة يسجل بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ما حقق سابقا في مقام تعريف العلم. وانما قال كأن لاحتمال أن يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتقد بها فمن قال كلمة كأن غير مرضية كأنه غفل (قوله والافلاوجه) يريد به فلاوجه بحسب الظاهر فلا ينافي قوله كأن (قوله فالعالم الخ) تفرع على ثبوت حقائق الأشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سببا للعلم اذ لو اتقن أحد العلم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه. وفي تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع أبحاث : الاول أن المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فلا يصح استثناء الله تعالى منه وان كان كل شيء فلا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للأفراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى. الثاني أن المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما يتناول الأشخاص فلا يقال لزيد عالم. وان كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معنى من أجناس الموجودات فيخرج به الأشخاص لكنه يكفي في التعريف حيث قد جنس من الموجودات وفي ذكر ما سوى الله تعالى اطالة. الثالث ما قيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضائع لفائدة فيه وأجيب عنه بأنه زاد على التعريف إشارة (٤٢) الى وجه التسمية والأحسن أن يقال العالم اسم لاجناس الموجودات

لا مطلقا بل من حيث انها يعلم بها الصانع وأن يقال هو لاجراج الصفات من غير حاجة الى الابتداء على أن الصفة ليست غير الذات ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بأن الكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات والممكنات

وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألهمني ربي. وحكي عن كثير من السلف. وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي لا يقبل الزوال فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملها والافلا وجه لخصر الأسباب في الثلاثة (فالعالم) أي ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) أي مخرج من العدم الى الوجود أنه خلاف الظاهر وفيه استدراك وإيهام خلاف المقصود (قوله فكأنه الخ) كلمة كأن غير مرضية ههنا فتأمل (قوله مما يعلم به الصانع) إشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام) إشارة الى أن المراد ماسوى الله تعالى من

لانهما غير الذات لانها ليست بصفات ولولم يخرج لم يصح أن العالم بجميع أجزائه محدث وستطلع على أن في اعتباره في مفهوم العالم خلا في اثبات المحدث وكفى ذلك داعيا الى ذكره في مفهومه. الرابع أن العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الأجناس من حيث المجموع وهذا الفرد أيضا متعدد على سبيل التبديل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وانما خص الارادة به ليستغنى في الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلا أولا ويردبه على الحكيم لذهابه الى قدم بعض العالم (قوله يقال عالم الأجسام وعالم الأعراض الخ) تنبيه على تخصيص العالم بالأجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيرهم دفعا لتوهم مارجحه الكشف من كونه اسم لذوى العلم من الملك والجن والانسان لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الأعراض. ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضا لكان أولى لم يعرف أنه لو قال كذلك لخص الجواهر الفردة بمقتضى عرفهم على أنه لا تظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة (قوله فيخرج صفات الله تعالى الخ) يعني به عند الأشاعرة لانها عين الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم وما ينبغي أن ينبه عليه أن خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بأنها ليست غير الذات وانما الحاجة لاجراج جنس الصفة (قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها فنحن لم يقصد استيفاء الأجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يرد أنه بقي أعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول أعراض السموات في قوله وما فيها لان في ما أن تكون بمعنى يخص موضع العرض واما أن تكون بمعنى يخص المكان والجمع بين المعنيين لا يصح (قوله أي مخرج من العدم الى الوجود) للحدوث

تفسيران أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للوجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالأنسب بحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الأول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بأنه كان معدوما فوجد اشارته الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازي والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى أن لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه (قوله) وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة واحدة نوعا لا تختلف الا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلا وأبدا وأما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لأن مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون نوع النار حادئا غير مستمر الوجود بتعاقب أفرادها الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق السكون والفساد ولا امتناع أيضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية. واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من أن المشهور أن الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن بشكل ببقاء صور الاسطوانات الموجودة بالذات في أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي وهذا على أنه لا اشكال ببقاء (٤٣) الصور المذكورة لأن المدعى أنه لا امتناع

في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انما تنفع لو كان لصور النوعية جنس تحت جنس. وما يعجب ما قيل انه أراد الشارح بالقدم بالنوع أنها قديمة بسبب عدم خلو المادة

بمعنى أنه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدام العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل عن صورة قط نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم أشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) أي العالم (أعيان وأعراض) لأنه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سبقين ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالأعيان ما) أي ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من أقسام العالم

الأجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى أن العالم اسم للقدر المشترك بينهما فيطلق على كل واحد منهما وعلى كليهما لأنه اسم للكل والالما صح جمعه (قوله لكن بالنوع) المشهور أن الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن بشكل ببقاء صور

عن نوع ولم يعرف أنها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضا (قوله لأنه) أي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته والالم يكن زيدا عينا ولا العرض عالما لم يبق بذاته والالم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا التردد بدليل الحصر (قوله وكل منهما حادث) كبرى لقول المصنف اذ هو أعيان وأعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الأعيان والأعراض وكل منهما حادث ولا يخفى أنه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الأعيان والأعراض وكل منهما جزء العالم لأنه لا ينتج أن العالم جزء العالم فينبغي أن يؤول بأنه أريد أن كل جزء العالم أعيان أو عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج أن كل جزء العالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عينا لا دخل في حصر العين المركب في الجسم وله تسمية ستأتي. ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف أنه لم يتعرض للبيان لأنه لم يتعرض للبيان كبرى مطوية فيكون مما تعرض له وكون المختصر مقصورا على المسائل يكذب قوله اذ هو أعيان وأعراض الا أن يجعل القصص ادعائيا لاحقاق النار بالمعدوم والقصص الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له. وقوله دون الدلائل فيفيد نفى القصص على الدلائل والمقصود نفى التعرض لها (قوله فالأعيان ما أي ممكن) نبه بأفراد الممكن على أن التعريف انما هو المفهوم لا بالأفراد فالأعيان جرد عن الأفراد ونقل بأداة التعريف من الجمعية الى الأفراد وجعل ماعبرة عن الممكن ليخرج الواجب أما كون الأعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ماعبرة عن الممكن لأن الممكن أهم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ماعبرة عن جزء من العالم بقرينة جعله من أجزاء العالم. ولك أن تجعله عبارة عن المحدث بقرينة ما سبق أن العالم بجميع أجزائه محدث وإياك وأن تقول لا حاجة الى تقييد ما لاخراج الواجب عن التعريف لأن القيام بذاته بما ذكره على رأى المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده الى الممكن أو الحادث أو جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه من قيل

تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بعين * هذا وفيه أن تحيز هذا المركب بعينه تحيز
أجزائه وبعضها تابع لتحيز شيء آخر وبعضها ليس تابع لتحيز المجموع ليس تابعاً ولا غير تابع على أن معنى التعريف أن العين نوع واحد من
الممكن وهذا من اجتماع القسمين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكاملين أن يتحيز بنفسه الخ) المشهور التحيز بالذات غير الشارح إلى
التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات أن يكون مشار إليه بالاشارة الحسية بالذات بأنه هنا وهناك لا عدم كون التحيز معاولاً لتحيز شيء آخر حتى
يرد تحيز العين للكل فان تحيزه تابع ومعاول لتحيزات الأجزاء كما أن الكل معاول للأجزاء ولعل المتكاملين خالفوا الفلاسفة في تعريف
القيام بالذات لتخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشياً عن اطلاق العرض عليها ولم يحتزوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة
عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث. وأما المتأخرون ومنهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم
بعين المجرد وكذا تعريف العرض بشكل بخروج أعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لأنهم
لا يعترفون بها (قوله أى محله الذى يقوّمه) الملائم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالمتبوع في التحيز
وإنما قيد بالذى يقوّمه في تعريفهم للموضوع لاجراخ الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى الحكماء وعلى طريقة المتكاملين لا يصح أن
يكون لاجراخ الهيولى لأنهم لا يعترفون بها فمفهوم لاجراخ المكان (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده
في الموضوع) قد وقع فيما بينهم أن معنى وجود العرض في كذا أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسر بأن معناه عدم تمايز
الوجودين في الاشارة الحسية ومعنى عينية (٤٤) الوجودين العينية في الاشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد حقيقياً ورد

بأنه يصح أنه وجد العرض
فقام بالحمل فصحة تخلل
الفاء تشهد بالمغايرة وبأن
امكان ثبوت الشيء في نفسه
غير إمكان ثبوته لغيره. هذا
ويتجه أيضاً أنه لو كان
وجود العرض مجرد القيام
بالغير لكان كل أمر اعتبارى
قام بالغير عرضاً وأما قوله
ولهذا يمتنع الانتقال عنه
ففيه أن امتناع الانتقال
لأنه قائم بالحمل فلا انتقال

ومعنى قيامه بذاته عند المتكاملين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف
العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه أى محله الذى يقوّمه ومعنى وجود
العرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه
بخلاف وجود الجسم في التحيز لأن وجوده في نفسه أمر ووجوده في التحيز أمر آخر ولهذا ينتقل
عنه. وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر
اختصاصه به بحيث يصير الأول نفعاً والثاني منعو تاسواء كان متحيزاً كما في سواد الجسم أولاً كما
في صفات الله تعالى والمجرات (وهو) أى ماله قيام بذاته من العالم (أما مركب) من جزأين
الاسطوانات الأربعة في أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكأن الشارح مال الى هذا أو أراد
النوع الاضافى (قوله ومعنى قيامه) أى قيام العين أو الممكن قيده بالاضافة احترازاً عن قيامه
تعالى بذاته ثم لا يخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير
والمشهور انه ليس بعين (قوله هو وجوده في الموضوع) أى ليس أمراً آخر بل عين وجوده

فاما أن يقوّمه المحل الآخر فيانتم تحصيل الحاصل واما أن لا يقومه فلا يحتاج في

وجوده الى محل يقوّمه ولأن تشخصه بالمحل (قوله بخلاف وجود الجسم في التحيز) قال بعض المحققين في شرح الاشارات: اعلم أن
المكان عند الفائلين بالتحيز غير التحيز وذلك لأن المكان عندهم قريب من مفهومه الغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض
للسرير والاعتماد عندهم ما يسميه الحكماء ميلاً. وأما التحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء
كداخل الكوز للماء. وأما عند جمهور الحكماء فهم واحد وهو السطح الباطن من الحاوى الماس للسطح الظاهر للحوى (قوله وعند
الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكاملين اشارة الى أن معناه عندهم قدر مشترك
شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكاملين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه
بشيء آخر اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الاول نفعاً بصيرورته نفعاً اما بالاشتقاق أو التركيب وترد الصورة فانه يصح أن تصير نفعاً بالتركيب
فيقال ذو صورة الآن يراد بالمرور بالباء في قوله اختصاصه به المحل المقوم لاشيء وهو بعيد (قوله وهو أى ماله قيام بذاته من العالم) اشارة
الى أن الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظراً الى أنه مذكر فى المعنى وأشار فيه الى توجيه آخر لكامة ما فى تعريف الاعيان سوى
ما ذكره وهو جعله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء فى قوله اما مركب من جزئين الجزء الذى لا يتجزأ ويناقش فى قوله وهو الجسم
بأنه يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر فى الجسم كما ان غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر فى الجوهر فكان المناسب وهو
كالجسم كما قيل فى غير المركب كالجوهر واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قوياً مستحقاً للالتفات اليه بخلاف
المركب من مجردين فانه احتمال صرف. اعلم أن الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمه ولو فى جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف

المنقسم الى الجهات الثلاث فقال الجبائي لا بد لتلك الفسدة من ثمانية اجزاء وقال الالف من ستة وقال صاحب المواقف والحق انه يكفي أربعة اجزاء وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة اجزاء فلم نعلم نعت عليه (قوله وليس هذا زاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح) هذا لا يخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لانه فرق بين اللغة والاصطلاح لأن مراده بالاصطلاح أعم بل لأن مراد المواقف أن هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده أن النزاع ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في أن معنى الجسم في اللغة واحد في أن هذا المعنى ما هو هل هو معنى لا يوجب الأبعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين أو معنى يوجب الأبعاد وبعدا اتفاق جماعة في أنه يقتضي الأبعاد هل يقتضي الأبعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلاثة اجزاء أو يشترط التقاطع كذلك وبعدا اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمانية اجزاء أولا (قوله بأنه يقال لأحد الجسمين) يعني المتساويين اذ ان يد عليه جزء واحدانه أجسم من الآخر فلو لا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية اللازمة ممنوعة لأن الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان أمرا حاصلًا بمجرد التركيب أو مشروطا بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فنزيد الجسمية بزيادة جزء (٤٥) على أن في اطلاق الأجسام في اللغة بزيادة

جزء بحثا لأنه ليس قدرا محسوسا معتبرا في نظر اللغة (قوله والسكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة) فيه أنه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لصفة لأنه ليس الجسم الاسما وفي نظره بحث لأن الجسم مأخوذ من الجسمانية والمعاني اللغوية تكون مرعية في الألفاظ المنقولة فالاحتجاج بأن الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجع (قوله يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لافعالا ولا هو ولا فرضا) لا يخفى أنه بعد

فصاعد عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة اجزاء لتحقيق الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء لتحقيق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة وليس هذا زاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطاح على ما شاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين اذ ان يد عليه جزء واحدانه أجسم من الآخر فلو لا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لأن أفعال من الجسمانية بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء أي عظم فهو جسم وجسم بالضم والسكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة (أو غير مركب كالجوهر) يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لافعالا ولا هو ولا فرضا (وهو الجزء الذي لا يتجزأ) ولم يقل وهو الجزء احترازا عن ورود المنع فان ما لا يتكسر لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ

في الموضوع وقيامه به وليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف (قوله أعني الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض أولا وثانيا وثالثا (قوله ليتحقق تقاطع الأبعاد) ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة بأن يتألف اثنان مجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح) وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف (قوله ولا فرضا) أي مطابقا للواقع والافعال عقل فرض كل شيء غير واقع (قوله عن ورود المنع) وان أمكن دفعه

ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه لا تفسير آخر للجوهر لأن يقال انه على أن تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل للسافة فالأولى تفسير الجوهر بهذا التفسير أو يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزأ على بيان اسم آخر للجوهر والقسمه الفرضية والوهمية اسمان لأمر واحد من الشائع وهي المقابلة للقسمه الخارجية المشار اليها بقوله لافعالا المفصلة في محله بالقسمه بالقطع وهي القسمه بالآلة النفاذة في المنقسم والقسمه بالسكسر وهي ما يقابها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بأن الوهمية ما يفرضه الوهم جزئيا والفرضية ما يفرضه العقل كاياد كلام الشارح مبنى عليه ثم كل من الوهمية والفرضية اما مجرد الفرض من غير سبب حامل عليه أو يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين أي متقررين في محلهما بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم لا يلقى أو غير قارين أي غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما كهماستين أو محاذيتين وتوهم البعض أن القسمه الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفى الفرض المطابق والافعال منع التقدير شيء حتى المحال واما بمعنى التجويز كما فسر به في تعريف السككي والجزئي (قوله ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع) أو تنبيهها على وروده يقال لوجه الاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع أنه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين أو من مادي ومجرد ويحجب

بأن هذا المنع أقوى لأنه يستند إلى ما أثبتته جميع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لأنه يستند إلى مجرد احتمال عقلي ويرد أن قوله كالجوهر أيضا مما يتجده عليه المنع لأنه مما استدل على بطلانه إلا أن يقال أبرزه في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين بقى أنه لا بد من دعوى الحصر وإثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه ويثبت المحدث الواجب فلا معنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع وأن هذا المنع كان متوجها على حصر العالم في الأعيان والأعراض إذ العين ما يتحيز بنفسه والعرض ما تحيزه تابع لتحيز الغير ولم يتحيز عنه فما الموجب للاحتراز هنا (قوله) بل لا بد من إبطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة) فيه أنه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر إذ العين هو المتحيز بالأصالة وليست العقول والنفوس متحيزات (قوله) وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد) بل لا يمكن وجوده إذ في إمكان وجوده اختلال ثبوت الهيولى والصورة وفي قوله وأقوى أدلة اثبات الجزء الخ تعريض بالامام الرازي حيث حكم بأن أقواها الاستدلال بالحركة وتضييق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لأنه (٤٦) اللازم وكأنه تركه الشارح لأن مطلق الخط ينافي الكثرة وكما يلزم من الدليل وجود

الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن أصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بأنه اللازم من الدليل لم يأت إلا بالتطويل وقد ترك الشارح بعضا من هذا الدليل وهو أنه لو ماسته بأكثر من جزأين لكان فيها سطح لأن التماس بالجزأين لازم لاحتمال فوجود الخط لازم البتة فلا حاجة إلى حديث السطح وقائل أن يمنع إمكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لأنه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال وأورد منوع ثلاثة منع إمكان الكرة الحقيقية ومنع إمكان السطح

بل لا بد من إبطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليعتد ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد أعنى الجوهر الذي لا يتجزأ وتركب الجسم إنما هو من الهيولى والصورة وأقوى أدلة اثبات الجزء أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم إذ لو ماسته بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي وأشهرها عند الشايخ وجهان الأول أنه لو كان كل عين منقسم إلى النهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل لأن كلامهما غير متناهى الأجزاء والعظم والصغرا هما بكثرته الأجزاء وقلتها وذلك إنما يتصور في المتناهى الثاني أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته والامسا قبل الافتراق فآله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه أن أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للجزء

بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده * لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع أجزائه وأيضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت إليه وحصر المركب في الجسم لأننا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في المجردات مما يذهب إليه أحد بخلاف نفس المجردات فإن أكثر الناس قائل بها فلماذا لم يلتفت إليه (قوله خط بالفعل) أي مستقيم لأن اللازم هذا وإن كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية (قوله وذلك إنما يتصور في المتناهى) يرد عليه أن العقل جازم بأن جميع مراتب الأعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته (قوله الثاني) حاصل هذا الوجه أن كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ إذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن

المستوي ومنع وجود موضع التماس ودفعت والمقام لا يحتمله (قوله وأشهرها عند الشايخ وجهان) في مسأحة إذ ليس كل من ما الوجهين أشهر الوجود فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) ولزم تسلسلات غير متناهية في كل جسم ولك أن تبطل انقسام العين إلى النهاية ببرهان التطبيق (قوله وذلك إنما يتصور في المتناهى) وذلك لأنه إذا كان غير متناهيا أكثر من غير متناه بطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال أن العقل جازم بأن جميع مراتب الأعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته نعم لو نقش في جريان برهان التطبيق في أمثاله لكان له وجه (قوله لأن الجزء الذي تنازعنا فيه أن أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للجزء) قلنا أمكن افتراقه وهما وفرضا وهذا الامكان لا يوجب الدخول تحت القدرة وبهذا اندفع أن حاصل الوجه الثاني أن كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ إذ لو أمكن تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة هذا خلف ولا يحجب عن هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا كيف وامكان التجزئ فرضا وهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الأمر ويمكن دفع الوجه الأول بأننا لا نسلم أن الصغر والكبر منوطان بكثرته الأجزاء بالفعل وقلتها بل الكبير كبره لأن أجزائه الغير المتناهية أعظم من غير الأجزاء المتناهية للصغير ألا ترى أن أجزاء الذراع أعظم من أجزاء نصف الذراع

ويأتى الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى أن العقل لا يقف في القسمة الى حد لا يكون بعده قسمة لأن جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الأجزاء بالفعل وقتها ودفع الثاني بأن الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى أجزاء منقسمة ادلا يمكن تألف المنقسم من غير المنقسم فلوفرض إيجاد جميع الانقسامات الممكنة لم تكن الاقسام الامور قابلة للقسمة وما أورد على الوجه الثاني من أنه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بأنه اذا أمكن الجزء خرج الهيولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود أرجح الممكنين لا محالة (قوله والسكل ضعيف) فيرد لما قاله صاحب المواقف بعض تلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا ففيه للضعف افتناع وطما نينة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لسكان الرد بلغ (قوله أما الأول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة) * فان قلت انه كما لاخط في السكرة لا نقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط * قلت كما لا نقطة فيها لاجزاء لا يتجزأ فيها فلما استدلل بوضع السكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه بأنه لا يلزم منه الوجود النقطة القائمة بالسكرة لا وجود الجزء فلا توجيه لا يراد أنه لا نقطة في السكرة عند الحكيم ولا حاجة في دفعه الى أن النقطة تكون نهاية السطح الخروطي عندهم على أنه لا ينفع في دفع أنه لا نقطة في السكرة عندهم (٤٧) (قوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء الخ) رد

لاستدلال التسامين على اثبات الجزء بثبوت النقطة من أنها اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وليس فيه اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لانداته بأنها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من أغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين (قوله وأما أدلة النفي أيضا فلا تخلو عن

وان لم يمكن ثبت المدعى والسكل ضعيف أما الأول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل وأما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وأنها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لالاي نهاية فلا يستلزم الجزء وأما أدلة النفي أيضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف * فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة * قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجا عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفى حشر الاجساد وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الحرق والالتئام عليها (والعرض مالا يقوم بذاته) بل بغيره بأن يكون تابعا له في التحيز أو محتصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ماتوهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام والجواهر)

ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح (قوله على ثبوت النقطة) ان قلت النقطة نهاية الخط بالفعل ولاخط بالفعل في السكرة فلا نقطة فيه * قلت تلك القضية مهمة لا كية فان نهاية أحد سطحى الجسم الخروطي نقطة بلاخط وكذا المركز (قوله ونفى حشر الاجساد) لانه في الآخرة فينا فيه الاستمرار الأولى (قوله المبني على دوام حركة السموات) أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكيمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسى

ضعف الخ فيه اشارة الى أن أدلة النفي أقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفي أنه لا يقدر العقل على تعقل ذى حجم تركب من أمور لا حجم لشيء منها ويتجه على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف أن ضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة النفي عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه يرجح ذلك أن تقول في قوله مال تعرض بأن التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه لطافة من وجهين أحدهما مالا يخفى على من له أدنى فطنة وثانيهما أن شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نجا للتنبيه على أن الثمرة للتسامين لا للحكام ولا يخفى أن ظلمات الفلاسفة في اثبات الهيولى القديمة الأبدية فلما ثبت حاد ثانيا لعدم ويعد لم يكن فيه ظلمة فتمنع قدمها أهون من اثبات الجزء ونوقش في ابتداء دوام حركة السموات والارض على أصل هندسى كما يشهد به بيانهم لدوامها (قوله مالا يقوم بذاته بل بغيره) فيه خلل لان بل لا يجاب مانفى عن المتبوع والمتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفى عن المتبوع ليس تبعية العرض له لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل قوله أو محتصا به اختصاص الناعت بالمنعوت اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى أن تعريف العرض مالا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقوم به فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير أنه لا يمكن تعلقه بدون المحل أراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف المتواتر قوم لا يتصور تواترهم على الكذب بمعنى استحالة تواترهم على الكذب فلا يرد اختصاصه

وجسم وعرض حادث والاول اظهر للسابق واللاحق (قوله وبعضها بالدليل وهو طريان العدم) يمكن معرفة ما يحصل بالدليل بالمشاهدة بأن يعرض بعد الضد تارة أخرى الا أنه أراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا يخفى ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من أفرادها فبهذا الاعتبار أيضا يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بإمكانها لاحتياجها الى ذات تقوم بها (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) ليس المقصود اثبات القدم لان القسم مقروض بل المقصود أن القديم لا يعدم فينبغي أن يقول والمستند الى الموجب القديم لا يعدم فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكافؤ ويمكن أن يوجه كلامه بأنه مقدمة ثانية لازوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب والحكيم يستند الحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في سلسلة لا تجتمع أجزاؤها وقديقال يجوز أن يعدم القديم المستند الى القديم للموجب لاستناده الى شرط عدمى كعدم حادث (٤٩) مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول

المستند والزوال شرطه لا لزوال علته. ويوجب بأن العدم الأزلي اما أن يستند الى مالا زواله فلا يتصور زواله حتى يعدم القديم واما أن يستند بأمور زائلة غير متناهية اما وجودية أو عدمية فيلزم وجود أمور غير متناهية لأن زوال كل عدم محقق للوجود وفيه ان الأمور العدمية لو كانت عدميات لحوادث للزم من زوال كل عدمى وجود أما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفاء وجود (قوله وأما الأعيان) لا يخفى أن بعض

والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في أضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعاول عن العلة. وأما الأعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث. أما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان أما عدم الخلو عنهما فلان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن السكون في حين فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتمحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد

مطلق العرض لكنه مسلك خاص بالأشعري (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ القصد الى إيجاد الوجود متمنع بديهية. واعتراض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود في أنه بحسب الذات لا الزمان فتجوز مقارنته للوجود زمانا والحال هو القصد الى إيجاد الموجود بوجود قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أى مستمر. ان قلت يجوز أن يستند بشرط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه * قلت يبطله برهان التطبيق كما سيحجى نعم يرد أن يقال يجوز أن يشترط في القديم المستند الى القديم أمر عدمى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فتمحرك والافسكون لم يرد سؤال أن الحدوث (قوله الحركة كونان)

(٧ - عقائد) الأعيان أيضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه أن الحدوث ولا يخفى أنه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهدهما فلذا لم يكتف به وأثبت حدوثهما فيما بعد فمأذ كره سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا لثبت به حدوث الأعيان (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين) يعنى أرادوا بقولهم الحركة كونان في آئين في مكانين انها السكون في المكان الثانى بعد السكون في المكان الاول وأرادوا بقولهم السكون كونان في آئين في مكان واحد أنه السكون الثانى في المكان الاول بعد السكون الاول فتساحوا في جعل السكون السابق الذى هو شرط تحقق الحركة والسكون جزءا منها. ووجه تأويل كلامهم أنه لو كان على ظاهره يلزم أن يكون السكون الثانى في المكان الاول مع السكون الاول فيه سكونا ومع السكون الاول في المكان الثانى حركة فيكون السكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا تتميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون الساكن في آن سكونه شارعا في الحركة ولا يقول به أحد. وهذا من وجوه التأويل انه يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر ولا يقال له الحركة ولو كان السكون هو السكونين في مكان لكان السكون الاول جزءا من الحركة والسكون ولكن المتحرك من المكان الثانى الى المكان الاول ساكنا لان له كونين في مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ما ينبغى لان في الحركة والسكون اختلافا فممن من قال هما مجموع السكونين. ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين بردهما الى ما قصده الآخر. وبالجملة لا يشمل

التعريف بالحركة الوضعية لانه لا كون للشرك بها الا في المكان الاول ويرد عليه ان شيئاً من الوجهين لا يوجب الا صرف بيان الحركة عن ظاهره . وكانه لا يقبل الحق ان السكون مجموع السكونين في مكان واحد والحركة كون اول في مكان ثان وما يجب ان ينبه عليه ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك وبالسكون الثاني في مكان اول ما يعبر السكون الثالث والا يلزم ان يكون للجسم في مكان سكونان مع انه لا يصدق العرف واللغة ولا يذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين أو السكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلو من الحادث اذا الحركة والسكون متركان منه اذ هما عينه فهما حادثان أو يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح (قوله فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً) فيه اشارة الى ان انتفاء كونه ساكناً أظهر من انتفاء كونه متحركاً ووجهه ان السكون هو السكون الثاني وهذا كون اول فليس من السكون في شيء وأما الحركة فهو السكون الاول بعد السكون في حيز آخر وهذا كون اول لسكن ليس بعد السكون في حيز آخر (قوله قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون وتجوز ان تخلو عنهما بأن تسكون في أول زمان الحادث لا يوجب تسليمه ولو أريد المدعى في هذا المقام هو ان الاعيان كلها حادثه وانها لا تخلو عن الحوادث فتجوز كون عين في أول زمان الحادث لا يوجب تسليمه أيضاً فالجواب أن يقال من الرأس أما المقدمة الاولى فلان الجسم أو الجوهر (٥٠) لا يخلو عن السكون في حيز وهو ما مسبق بالسكون في هذا الحيز أو بالسكون

في حيز آخر أو غير مسبق
بكون آخر والكل حادث
بلاخفاء (قوله على ان الكلام
في الأجسام التي تعددت
فيها الأكو ان الخ) لو قيل
الأجسام التي تعددت فيها
الأكو ان لا تخلو عن
السكون في حيز فان كانت
مسبوقة بكون آخر الخ
يتجه عليه المنع بأنه يجوز
أن لا تسكون مسبوقة بكون
آخر فلا ينفع تخصيص
الكلام الا أن يتكلف
ويقال المراد أنها لا تخلو
عن السكون الثاني في حيز
فيصح قوله فان كان مسبقاً

* فان قيل يجوز أن لا يكون مسبقاً بكون آخر أصلاً كما في آن الحادث فلا يكون متحركاً
كما لا يكون ساكناً * قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على أن الكلام في
الأجسام التي تعددت فيها الأكو ان وتجددت عليها الأعصار والأزمان . وأما حدوثهما فلانها
من الأعراض وهي غير باقية ولأن ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي
السبوقية بالغير . والأزلية تنافيا ولأن كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار
وكل سكون فهو جائز الزوال لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة . وقد عرفت أن ما
يجوز عدمه يمتنع قدمه . وأما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم
ثبوت الحادث في الأزل وهو محال . وههنا أبحاث الأول انه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر
والأجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً أصلاً كالعقول والنفوس المجردة

يرد عليه أن ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في الآن الثاني
جزءاً من الحركة والسكون معاً فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة ككون أول في مكان ثان
والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تجديد الأكو ان بحسب الآتات . وأما على القول
ببقائها ففيه أيضاً اشكال (قوله فهو جائز الزوال) * فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز أن
يوجد سكون مستمر * قلت جوازه يستلزم سبق القدم لأن القدم ينافي بعدم مطلقاً وبه يتم
المقصود (قوله لا دليل على انحصار الأعيان) والاستدلال بأن المجرد يشارك الباري تعالى

بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبقاً بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتتحرك لكن
بعديته انه لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لأن ذلك العين أيضاً في آن الحادث يخلو عن الحركة والسكون نعم
يثبت ان لهذا العين حركة أو سكوناً وهو كاف في أنه لا يخلو عن الحادث ولنا أن نقل لو تم ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون لكان
قدماً لأنه يستدعي أن لا يكون له كون أول ولا يكون لسكونه أول والاخلأ في أول كونه عن الحركة والسكون * لا يقال تخصيص الكلام
بالأجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الأعيان * لا نأقول ما لم تعدد فيه الأكو ان مستغن عن البيان والاولى أن يقال على أن
الكلام في الأجسام والجواهر التي تعددت فيها الأكو ان . والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ودعوى عدم
الضرر وفي الثاني دفع المنع في تأخير الجواب الثاني دفع المنع بعد اتمام القبول (قوله وأما حدوثهما فلانها من الأعراض وهي غير باقية)
الاولى وقد ثبت حدوثهما وما ذكره من عدم بقاءهما قائماً هو على مذهب الأشعري (قوله تقتضي السبوقية) أي الزمانية بالغير وهو الحال
الاولى وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المنافي لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث
لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم وقوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فيه أن ما عرفت أن القدم ينافي القدم لا منافاة امكانه اياد (قوله)
وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته) الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوي . وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين أيضاً
كالغزالي . وأما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان ما لم يثبت لا يصلح دليلاً على وجود الصانع وفيه بحث لان ما لم يثبت وجوده وان

كان لا يصلح دليلا لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله لجواز أن يكون القديم الآخر الا أن يقال هنا لا يثبت الاحتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم يستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله بحث آخر فلا يطلب من هنا فان تم بطلان تعدد القدماء أو بطلان تعدد الصانع تم والا فلا (قوله لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض) أى حدوث الاعيان التى ثبتت يكفي في حدوث أعراضها الثابتة واما أعراضها أعيان لم تثبت فخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقى الاعراض (قوله الثالث أن الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة الخ) المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص. وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود اشارة الى تعريف الازل وهما زمان لأوّل له أو زمان غير متناه في جانب الماضي. وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين أحدهما منع (٥١) ثبوت لزوم الحادث بل اللازم ليس

الاحداث غير متناهية
يثبت لاعتين الازلى واحد
منها في كل زمان ولا يدفعه
جواب الشارح وثانيهما
منع بطلان التالى بسند
قدم الحادث بالنوع (قوله
والجواب انه لا وجود
للطلق الا في ضمن الجزئى
فلا يتصور قدم المطلق مع
حدوث كل من الجزئيات)
فيه ان كل جزئى حادث بناء
على ان لوجوده بداية واما
المطلق فلا بداية لوجوده اذ
لا بداية للجزئيات لعدم
تناهيه وما يقال ان هذا
الجواب مبنى على ابطال
عدم تناهى الجزئيات
لوجوده برهان التطبيق
فلا يتحمله سياق الكلام
نعم يمكن ابطال القدم بالنوع
به. واعلم انه لو كان برهان

التى تقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ماثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لأن أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات. الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده كالأعراض القائمة بالسموت من الأشكال والامتدادات والضوء. والجواب ان هذا غير محل بالغرض لأن حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها. الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدر غير متناهية في جانب الماضي ومعنى أزلية الحركات الحادث انه مامن حركة الا قبلها حركة أخرى لالى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزء من الجزئيات. الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحواى المماس للسطح الظاهر من الحوى. والجواب ان الحيز عند المتكاملين هو الفراغ

في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشئ اذ الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمى كما هو مذهب المتكاملين فلا يلزم التركيب (قوله لأن أدلة وجود المجردات غير تامة) كما ان أدلة نفيها كذلك منها ما سبق آ نفا ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز ان يكون بحضر تناجبال شاهقة لانها فانه سفسطة. ويجب أن الدليل ملزوم للدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبدهة لا بأنه لا دليل عليه (قوله حدوث الاعراض) أى حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول (قوله فلا يتصور قدم المطلق) يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئى له بداية

التطبيق جار يافى الامور المتعاقبة لبطل الازل به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث كل جزئى ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئى لوجوده بداية. ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهى كل نعيم. وأجيب بأن معنى عدم تناهى نعيم الجنان انه لا ينتهى الى حد وليس بشئ لأن كل نعيم لا يتصف بعدم التناهى بهذا المعنى أيضا. ولانقص مواد غير متناهية اذ الطبيعة تتصف بكثير من الأمور المتقابلة ولا يتصف جزئى من جزئياتها به. ولا يذهب عليك ان منافاة القدم لعدم انما تتم في القديم بالشخص واما في القديم بالنوع فلا يمنع أن تنتهى أفرادها في الأبد (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهى الأجسام) و برهان التطبيق يبطله * ان قلت الاشتباه لا يختص بتجزئ الجسم بل يلزم تجزئ الجوهر أيضا بناء على هذا التفسير لا حيز * قلت ان الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهى الجواهر وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكاملين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر. والقول بأن ذكر الجسم في التعريف لأن الكلام في حيزه ففيه ان البحث لا يخص بالأجسام. وأيضا قوله وتنظيفه ابعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزأين لأنه لا ينظف فيه ابعاد لانه لا ابعاده. ولا يخفى أن ترتيب الايرادات يستدعى جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعا

(قوله ولما ثبت ان العالم محدث) تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم واللاحق بكونه محكوما عليه هو الله الموصوف بما ذكر
ومحصوله انه علم بماسبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه فاللازم أن يحتمل على المحدث ما يعينه وفي قوله ضرورة امتناع ترجيح
أحد طرفي الممكن الخ نظر لأن الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة البرهان على أن أحد طرفي الممكن يمتنع أن يكون أولى
(قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لأن الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من أجزاءه وهما
في العالم مطلقا وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبدأ لا يتضح وجهه لأنه للفصل بين كون الخبر خبرا وبين كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه
نعتا وكأنه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لأن يوصف بها وانما أدرج الذات لأنه بما يطلق واجب الوجود
على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبيه على زيادة وجوده كما هو المذهب وقوله ولا يحتاج اما بمعنى انه
لا يحتاج وجوده الى شيء بأن يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولا يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته لأن المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده
الى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجوده فقط. ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة
فتنبه به واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه ولذلك يكتف بضمير
الذات. وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة (٥٢) المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود

الصانع لا بمعنى انه لا صانع
للعالم ولا بمعنى انه ليس
بموجود ولا معدوم بل واسطة
بل بمعنى انه مبدع لجميع
المتقابلات من الوجود
والعدم والكثرة والوحدة
والوجوب والامكان فهو
متعال عن أن يتصف بشيء
منها فلا يقال له موجود ولا
معدوم ولا واحد ولا واجب
مبالغة في التنزيه ولا خفاء
في انه هذان بين البطلان.
هذا أقول كأنهم قصدوا
بذلك أن مبدأ السكك هو
للماهية العارضة في ذاتها

المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذه أبعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له
من محدث ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث
للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء
أصلا اذ لو كان جائز الوجود لسكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم
لجميع ما يصلح علما على وجود مبدإ له

فياخذ من تلك الحثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فياخذ
أيضا حكمها ولا استحالة في اتصاف الطاق بالمتقابلات بحسب الحثيات. وأيضاً أوضح ما ذكره لزوم
أن لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي والأصوب ان يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان
التطبيق (قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لأن الكلام في الأجسام والأفرو ما يشغله الجسم أو
الجوهر (قوله اذ لو كان جائز الوجود لسكان من جملة العالم) * ان قلت الصفة وكذا مجموع الذات
والصفة مما يجوز وجوده وليس من جملة العالم * قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا
في الجائز المبين لكن يرد عليه أن يقال يجوز أن لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه
فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدأ له وحمل المحدث على المحدث بالذات بما لا يساعده كلام الشارح
(قوله ما يصلح علما) أي علامة ودليلا على وجود مبدإ له والشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ

عن جميع الصفات (قوله اذ لو كان جائز الوجود) الدليل على تقدير تمامه

ومدلولاً

لا يثبت المدعى لأنه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا
ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند التسكك لأن العينية ليست لذاته والالكان عيناني الممكن فهو لغيره
فيكون ممكنا. ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لسكان داخلا في العالم والتالي باطل لأنه لو كان داخلا في العالم لم يكن
محدثا للعالم والأفروض خلافه ولأنه لا يصلح علما على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم فقول مع ان علاوه والشائع
فيه على معنى مع وفيه بحث لأنه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثا للعالم انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالي ليس خلاف المفروض لان
المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادثا ولا يكون مبدأ لما هو حادث منه وان أراد أنه لم يصلح محدثا لما
سواه من العالم فالملازمة ممنوعة. قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائزة الوجود وليست من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات
جائز الوجود لسكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله بما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ما قيل انه لا يضرنا لأن
فيه تسليما لله عوى واعترا فابرجود الواجب لان المنع يستند ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم
لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لأنه ان أراد بالجميع السكك الافرادى فمع انه مغلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كما مروان أراد
المتبادر من الجميع فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسما له ولأن العالم اسم لما سوى الله تعالى من الوجودات على ما علم فان خص بما يكون
علامة يلزم أن لا يكون للمبدأ اخلافه لكن تصير الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز أن يكون جائز الوجود ولا يكون داخلا في العالم لعدم كونه

علما على وجود مبدأ له وما يقال ان الصفات تصلح لأن تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علما على وجود المبدأ مع أنها لم تدخل في العالم هذين اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن أن يصدق ثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محله فتأمل (قوله وقريب من هذا) المشار اليه هو ما قبل العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فلا قرب وقريب من ذلك والفرق أن هذا استدلال بالحادث على المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى أن ما يقال أسبق لأنه من الحكيم السابق على التسليم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورد ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريبا. واعلم ان كون محدث أو ممكن من جملة الشيء لا يصلح أن يكون علة له بمعنى على دعوى ان علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء ويتعلق به أبحاث كثيرة لا يحتملها المقام (قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل) فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور أيضا كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجهين. أحدهما أن الدور يستلزم التسلسل اذ طرف الدور يتعدى بالاعتبار الى نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه فنفس الشيء من حيث انه موقوف غير من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعني ما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستزام بعد توضيحه كما هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع اليه. على أن هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وليس باطلا وثانيهما أن ذكر التسلسل ذكر للدور لأنهم ما يدكران معا فاكتمى بالتذكير عن الذكر وبهذا تبين أن قول الشارح بل هو إشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الإشارة الى دليل بطلان الدور أيضا فمن قال اعلم انه يمكن أن يستدل (٥٣) بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا

بأن يقال مجموع التوقفين ممكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يرد الا تفصيل ما أجمله الشارح (قوله وليس كذلك بل هو إشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل) أورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن

وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو إشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو انه لو ثبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لا محتاج الى علة وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلاله بل خارجا عنها فتكون واجبا فنقطع السلسلة

ومدلوله اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض (قوله وقريب من هذا الخ) الأول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه فالتمسك بأحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد أن الافتقار غير الاستزام وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه إشارة الى ما قلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع

السلسلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات آخر وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر أن امر الافتقار بالعكس. وهذا أقول فرق بين ثبوت الواجب وجود الصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصانع أو بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها الى الصانع أن يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك أما يثبت أن صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل أما يثبت كون مبدأ كل ممكن الواجب بأن يجب انتهاء سلسلة الصانع الى الواجب. واعلم أن هذا المقام ليس الامقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعدد أو واحدا بالاختيار أو بالاجاب بواسطة في البعض أو بلا واسطة في الجميع وليس من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مقام بعض هذه الامور أما يثبت باعتبار أنه الحق والأولى بالصانع لا لتوقف وجود الممكن عليه (قوله وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها أيضا لا نه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لأن علة الجميع ليست الا علة الأجزاء ومنها نفسه وكذلك قوله لعلاله لا نه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلاله واذا كانت النفس علة كانت علة لكل بعض منها لأن علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعلالها التي هي أجزاؤها وما يلزم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها توارد العلتين على معلول واحد وبطلان التسلسل لا نه اذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض فتقطع السلسلة لا محالة (قوله فتكون واجبا فنقطع السلسلة) وذلك لأن الواجب انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء فتقطع السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع أن علة الجميع يجب أن تكون علة لشيء من الأجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لا امتناع اجتماع العلتين اذ الكلام في المستقل بالفاعلية. هذا ولا يخفى انه حينئذ يجب ذلك الجزء الماعول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما أن الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التسلسل

بأنه لو كان التسلسل لاحتاج التسلسل إلى علة والتالي باطل لأنه لا يجوز أن تكون العلة نفسها ولا جزأها ولا خارجها لأن علة التسلسل علة كل جزء وذلك يوجب بطلان التسلسل وتوارد العلتين * فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لامكانه إلى علة مع أن علة ليست الاجزاء * قلت الجميع من الممكنات محتاج إلى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه محتاج إلى علة هو علة للبعض ولقائل أن ينعم وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الأمور يحصل الكل (قوله ومن مشهور الأدلة) الظاهر من مشهورات الأدلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة إلى الأدلة وهذا الدليل هو العمد في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو أن يفرض من المألول (٥٤) الأخير قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه يضبطه الوجود عند التسليم سواء كان بينها ترتيب

طبيعي كالعلل والمألولات أو وضعي كالأبعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالذرات الفلسفية أولم يكن ترتيب كالنفوس الناطقة المفارقة وإنما قيدناها بالمفارقة لأن المتعلقة بالأبدان متناهية لتناهي الأبدان إذ لو لم تنهاه لزم عدم تنهاى الأبعاد. واعلم أن الفرض من المألول الأخير قول على سبيل التمثيل أيضا من حيث أنه لا يجري في تطبيق بعدين غير متناهيين وفي ابطال سلسلة لأول ولا آخر لها وطريق ابطالها أن نفرض سلسلة من مبدا معين لا إلى نهاية في كل جانب ونطبق على أقل منها أو أكثر بواحد (قوله ثم نطبق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الأولى) لا يمكن

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو أن نفرض من المألول الأخير إلى غير النهاية جملة ومقابلها بواحد مثلا إلى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الأولى بازاء الأول من الجملة الثانية والثاني والثاني وهما جزا فان كان بازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الأولى ما لا يوجد بازائه شيء من الثانية فتقطع الثانية وتنهائى ويلزم منه تنهاى الأولى لأنها لا تزيد على الثانية لا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان فبضم مقدمات أخرى وهى أن يقال ذلك الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والايانزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر أن أمر الافتقار بالعكس. واعلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا بأن يقال مجموع التوقفين ممكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور (قوله ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب العلل فقط وهى لا تكون الاجتماعية وهذا البرهان يعم جانب العلل والمألولات المجتمعة أو المتعاقبة وبه يبطل عدم تنهاى النفوس الناطقة المفارقة أيضا لأنها مرتبة بحسب اضافتها إلى أزمنة حدوثها وما ذكره بعض الأفاضل من أنها قديم حدث منها جملة في زمان وأخرى أقل أو أكثر في آخر وقد تحدث أحاد منها في أزمنة مترتبة فلا ينطبق بمجرد ترتيب أجزاء الزمان فيجوابه أن هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الأجزاء المترتبة ولو متفاوتة إذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية بتناهي الأبدان الحادثة فيه التى هي شرط حدوث النفوس (قوله فيما دخل تحت الوجود) أى فى الجملة ولو متعاقبة فيه فيجربى في مثل الحركات الفلسفية (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على غير ملاحظة التناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع في حد ما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير أيضا لأن كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا إلى حد يكون متناهي دائما ونظيره نعم الجنان هذا لكن يشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين

تطبيق واحد واحد غاية كثرها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الآحاد بأن يجعل

المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من آحاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر إلا في الأمور المترتبة (قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن أنسام النقض بالنسبة إلى علمه تعالى الشامل لمراتب الأعداد الغير المتناهية مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين وفيه أن علمه الشامل انما يشمل ما لا يتنوع العلم به كما أن قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يتنوع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة متنوع وبهذا اندفع ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق أنه سبحانه وتعالى عالم بالشئ موكل من علم شيئا أمكنه أن يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب أن يكون حاصل بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشئ وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة إلى ما لا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهى مرتبة بالطبع وهى بأسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوى على قولكم التسلسل في الأسباب والمسببات محال ودفع ما ذكره الامام تارة بأن العلوم لكونها اضافات أمور اعتبارية

معاومة

ونارة بأن علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي (قوله فان الأولى أكثر من الثانية مع لاتناهيها) فيه أن الزيادة على ما فرض غير متناه غير متناه لا يوجب تناهي كل شيء منهما على أن زيادة المعلومات يجوز أن تكون غير متناه الآن يقال ليس مدار النقض على أن الأولى أكثر من الثانية مع لاتناهيها بل على لاتناهيها الآن يقال ليس عدم تناهيها مقام كلامهم فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لزادتها عليها بمتناه الآن يقال المقصود أنه يلزم تناهي المقدورات مع أنها غير متناهية عندهم والوجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة الأولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيها مع أنهم ذهبوا الى لاتناهيها وما ذكره من أنه لا يعني أن مالا نهائية يدخل في الوجود انما يظهر في المقدر أما في المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بوجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم ففيه أن العلوم اضافات ولو سلم أنه صفة حقيقية فلا تعد في علمه تعالى انما التعمد في اضافته الى المعلومات (٥٥)

(قوله يعني أن صانع العالم واحد) الانسب يعني أن محدث العالم واحد * فان قلت الواجب يعني أن خالق العالم واحد وكذا في قول المصنف المحدث للعالم الواجب

خالق العالم لان أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع * قلت هذا من اطلاق اللفظ على أعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فما لا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق في اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل أن يكون صفات الله ويحتمل أن يكون يكون نظائر له اخبارا للمحدث. ولقد أشار الشارح

احدهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله ومقدوراته فان الأولى أكثر من الثانية مع لاتناهيها وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنتهي الى حد واحد لا تصور فوقه آخر لا يعني أن مالا نهائية يدخل تحت الوجود فانه محال (الواحد) يعني أن صانع العالم واحد فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتسكمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسد تأويله أنه لو أمكن المان

معارضة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فان الأولى أكثر من الثانية) لان القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم علم يتعلق بالمتنوعات أيضا (قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد) توضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدر امتناهيها وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية (قوله يعني أن صانع العالم الخ) فيه إشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على أن الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع أن المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه أت في قوله تعالى قل هو الله أحد فتأمل (قوله لو أمكن المان) أي صانعا قادران على الكمال بالفعل أو بالقوة فلا يرد احتمال أن يكون أحدا الواجبين صانعا قادرا والآخر بخلافه فقوله في تقرير المدعى ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة محل تأمل الا أن يقال مراده الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة أو يقال التعطل وكذا الإيجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا أن الواجب موجب في صفاته والفرق بين إيجاب الصفة وإيجاب غيرها مشكل وههنا بحثان الأول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى بأعدام ما أوجبه ذاته من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال أولا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعاول عن علته التامة هذا خلف. الثاني الحل وهو أن عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس

الى الثاني وقد انصاب لان كلامها عقيدة كلامية تستدعي كلاما تاما لافادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكما واحدا (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة) قيل أشار الى دفع توهم استدراك بناء على أن لفظة الله لكونه اسما للجزئي حقيقي لا يحتمل غير الواحد ووجه الدفع أن المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه أت في قل هو الله أحد وهذا وفيه أن المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود بل في المعبودية الآن يقال ان من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره وما لا فلا يعبد. والأولى أن المراد بالوحدة في الآلة الوحدة في استحقاق العبادة * فان قلت هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود * قلت هذه مسألة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر أما التوحيد فيما عداه فله أمكنة أخرى ولذا لم يلتفت أيضا الى حمله على الوحدة في صفات الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقا لعالم الكون والفساد (قوله والمشهور في ذلك بين المتسكمين برهان التمانع) سمي به لانه مبني على فرض التمانع أو لانه يستلزم تمناع الالهين عن الالهية ولا يخفى أن ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار اليه بقوله تعالى) أراد أن المشهور في ذلك بين المتسكمين برهان التمانع المشار اليه بفعل الإشارة اليه

أيضاً مشهوراً ووجه الإشارة ما أشار اليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية الخ ونبه باسناده الى المشهور على أنه غير مرضى لانه يتجه عليه ما ذكره وجعله مشاراً اليه لان ظاهر النظم لا يطابقه وقوله واعلم أن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا حياة اقناعية توجيهه لا ينع على خلاف المشهور حفظ الظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الآية إشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية وقوله ونقير به أي تقرير البرهان المشار اليه ولا يرد أن الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت (قوله لا يمكن بينهما تمناع) بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه أو بأن يريد أحدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما أمر ممكن في نفسه اما أن يراد به إمكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأى التسكمين من أن السكون ضد الحركة واما أن يراد به إمكان الوجود لغيره فيصح مما قلنا وان كان السكون أمراً عدياً وقوله اذ لاتضاد بين الارادتين يريد به بين تعلق الارادتين فانهما يصح أن يجتمعا في مراد وخص التضاد بالنفي لان التعلق مفهوم ثبوتي فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين فن قال أي لاتدافع بين تعلقيهما لم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصل في محلين فالحاجة الى نفيه وأيضاً المانع من الاجتماع لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر (قوله والا فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شق الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شيء تستلزم ارادة عدمه فليتحقق مراد كل بنفي مراد الآخر أعني عدم الضد وهذا عرفت أن الأولى ماسيئة ما يقال وأن التفصيل ليس كالأجل واعلم أن المعجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف عجزاً والعجز عن الممكن لا يقتضاه تعلق (٥٦) ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده بقلبه على

الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما بنفيه أو بنفي ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقيق ارادة غيره عدمه ليس عجزاً ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه استحالة مراده فلم يبق مقدوراً لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا

لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لاتضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما أن يحصل الامران فيجتمع الضدان والا فيلزم عجز أحدهما وهو أمارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للحال فيكون محالاً بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعول مع وجود علته التامة ولا شك أن ارادة أحد الالهين وجود شيء مثلاً تحيل عدمه والجواب أنا نفرض التعلقين معا وهو لا يمكن في صورة النقص ولا يتم الحل أيضاً اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف (قوله اذ لاتضاد بين الارادتين) أي لاتدافع بين تعلقيهما بل لاتدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصل في محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضاً المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه (قوله أمارة الحدوث والامكان) أي دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي * ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزاً يلزم أن يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادة ولا

خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سمي عجزاً بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصاً تحصل بل لا يسمى عجزاً وبهذا اندفع أيضاً النقص بصفات تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والالكانت حادثة فلو أراد عدمها لكونه ممكناً مقدوراً فان تحقق العدم والوجود اجتماع النقيضين وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز أو تخلف المعول عن علته التامة لان ههنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له على أن كون المذكور نقضاً غير واضح لان الجاري في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شق الترديد فيه العجز أو تخلف المعول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شق الترديد فيه العجز فقط. ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معول واحد وان وجدت باحدى الارادتين لزم عجز الآخر. ثم اعلم أن الاله للجميع ماسواً ولم يكن واجبان والا فهو إله الامكنات واستحقاق الالهية للممكنات بأن يكون الاله قادراً على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأني الممكن عليه. واما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصاً في أن يكون إله الامكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجب أمر قطعي انما يوجب اعتبار الاخلاق والأولى وخبر الخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم (قوله لمافية من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه في إيجاد الامكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفة والاحتياج ينافي الالهية وفيه بحث لان النافي لها احتياجه في الوجود والصفات الذاتية وأما مطلقاً فلا (قوله فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للحال) قوله المستلزم للحال اما صفة التمانع أو الامكان فيكون محالاً أو رد عليه أن عدم المعول للواجب مستلزم للحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر ممكن ويدفعه أن عدم المعول نظراً الى ذات المعول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار أن وجوده مقتضى الواجب ودعوى أن المستلزم للحال محال معناها أن المستلزم في ذاته للحال محال

(قوله واعلم أن قول الله تعالى الخ) هذا إشارة إلى أن جعل الآية إشارة إلى برهان التمانع غير مرضي وهذا مأخوذ من الكشف حيث قال وفيه دلالة على أمرين : أحدهما وجوب أن لا يكون مدبرهما الواحد. والثاني أن لا يكون ذلك الواحد إلاياه وحده لقوله لا إله إلا الله * فان قلت لموجب الأمران * قلت لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف. وأما طريقة التمانع فلمشككين فيها تجاول وطراد هذا كلامه. وللآية احتمال آخر أرجو أن يكون صوابا والمهدي به مهديا ما باو هو أنها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بأنه لو كان في السموات والارض آلهة كما في الارض لفسدت السماء والارض بشؤم الشرك وانما بقى السموات والارض ببركة خلوا السموات عن أهل الشرك (قوله والملازمة عادية) * فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذي كان أمس فلم جعلت الحجة اقناعية * قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد أما في الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال للمنافي لليقين على أن العادة اذا كانت أغلبية لا تفيد اليقين انما تفيد اذا كانت دائمية (قوله ولعل بعضهم على بعض) في سورة المؤمنون «وما كان معه من إله اذا لذهب كل إله بما خلق ولعل بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون» (٥٧)

قال الكشف لذهب كل إله بما خلق لا نفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ولرايتم ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الآخرين ولعل بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا على الكرم متميزة وهم متعالبون وحين لم تروا ترا للمايز في الممالك وللتغالب فاعلموا أنه إله واحد بيده ملكوت كل شيء (قوله والافان أريد به الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد الخ) أي وان لم تكن الحجة اقناعية فلا يتم لأنه ان أريد الخ وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد ذون العدم الطارئ لان التمانع

وهذا تفصيل. ما يقال ان أحدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز أن يتفقا من غير تمنع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامها المحال أو أن يتمتع اجتماع الارادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم أن قول الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطايات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى ولعل بعضهم على بعض والافان أريد به الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزم لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وان أريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطلان السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة * لا يقال الملازمة قطعية. والمراد بفسادها عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع * لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم اعدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع

تحصل * قلت العجز تخلف المراد عن المشيئة القطعية التي يسمونها مشيئة قسر والجاه وهم لا يقولون بالتخلف عنها. وأما المشيئة التفويضية فلا عجز في التخلف عنها مثل أن تقول لعبديك أريد منك كذا ولا أجبرك (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد بأحدهما انتفاء. وهذا الجواب مبني على أن الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فعلى قوله على أنه الخ أنه يمكن أن لا يبنى على الظاهر بل يفصل وتمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر. قال في شرح المقاصد ان أريد بالفساد عدم التكون فتقريره أن يقال لو تعدد الإله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل. أما الاول فلان من شأن الإله كمال القدرة. وأما الثاني فلانتفاء توارد

(٨ - عقائد)

والتغالب في العادة لا يفرض الى الانعدام بالكلية بل يفرض الى الاختلاف فهو المراد في الحجة الاقناعية لكن لاحتمال شق ثالث مشترك لهذا الشق في وجهه البطلان فلذا لم يتعرض له (قوله وان أريد امكان الفساد الخ) يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة أحدهما الحفظ عنه والاعجز مراد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لا امكان ارادة أحدهما الصلاح والآخر الفساد مع أنه يجب تحقق مرادهما والالام يكونا الهين. وقوله فلا دليل على انتفائه منع لبطلان التالي * فان قلت المنع طلب الدليل لانفيه * قلت المقام مقام المنع ففي الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة للترقي عن المبالغة في قوة المنع بنفي الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفي دليلا على امكان الفساد امكانهما (قوله لا يقال الملازمة قطعية الخ) يمكن له تقرير ان. أحدهما أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع في الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه حينئذ بأن امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وقوع المصنوع لتوافقهما. وثانيهما أنه لو فرض صانعان لا يمكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن الشأن في صحة حمل القرآن عليه لأنه أعلى من أن يشتمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعها وان

لم يكن المنع مضرا (قوله على أنه يرد منع الملازمة الخ) حاصل العلاوة أن هذا التقرير بعدم ما ذكر من إبطال كون الآية حجة قطعية في غاية السقوط لانه مع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ما ذكر بعينه فلا يرد أن ما سبق على العلاوة منع الملازمة فلامعنى لا يراده بعينه في العلاوة ولا يحتاج الى أن يحجب عنه بأن السابق جواب مبني على حمل الاستدلال على عدم التسكون بالفعل والعلوة جواب مبني على حمله على أى معنى شئت ويتجه أيضا أنه اذا استلزم إمكان التمانع عدم كون أحدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلامعنى للتوسل بعدم كون أحدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد ولقد تمكنت بما مضى من إمكان اختيار إمكان الفساد أن تدفع العلاوة باختصار الشق الثاني. قيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التسكون أن يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم والا لا يمكن التمانع المستلزم للحال لأن إمكان (٥٨) التمانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شئ من الأشياء فاذا

فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شئ من الأشياء حتى لا يمكن التمانع وفيه نظر لان انتفاء إمكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا (قوله فان قيل مقتضى كلمة لو الخ) يريد أن نظم الآية ليس استدلالا حتى يستقيم ما سبق من أنه قطعي أو اقناعي فالمباحث السابقة بمنزلة عن التحصيل. وحينئذ يحصل الجواب أن نظم الآية يحتمل الاستدلال وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت أنه يمكن حمل الآية على ما يفنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال. وقيل يحصل السؤال أن الآية لا تبدل الاعلى انتفاء الآلهة في الأزمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد في الجواب أن الانتفاء في الماضي يثبت الانتفاء مطلقا اذا الحادث لا يصلح

على أنه يرد منع الملازمة ان أريد عدم التسكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالإمكان فان قيل مقتضى كلمة لو أن انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الادلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد * قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتهر على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخطب (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما

العلتين المستقلتين . وأما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه أن الترديد اما على تقدير التمانع الفرضي فحينئذ يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الإطلاق فحينئذ يمكن اختيار الاول. وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الأخرى مدخل كما في أفعال العباد عند الأستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بأن يريد أحدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفوض بارادته تسكون الأمور الى الآخر ولا استحالة فيه. والتحقيق في هذا المقام أنه ان حمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض . حيث قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق حينئذ أن الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لانه جزء آلة أو آلة تامة فيفسد العالم أى لا يوجد هذا المحسوس كلاً أو بعضاً ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لا يمكن التمانع المستلزم للحال لان إمكان التمانع لازم لمجموع أمرين التعدد وإمكان شئ من الأشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شئ من الأشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للحال (قوله ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالإمكان الخ) لو أريد باللازم عدم التسكون بالإمكان مع وجود العلة التامة لثم الامر لكنه بعيد (قوله فلا يفيد الادلالة الخ) أى فيلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين مقررين لكن يعمل الثاني بالأول بحسب الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الأول بحسب جميع الأزمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين زمان) ولو سلم الدلالة على تعيين

الماضي (قوله فلا يفيد الادلالة على أن الخ) الأولى فلا يفيد الآن. وقوله نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل حيث قابل الأصل بكلمة قديد على أنه أراد بالأصل الكثير الراجح فجعل استعماله في الاستدلال أيضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على أنه استعمال منطقي ورده الحق الشريف بأن القرآن لم ينزل الاعلى لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضا من اللغة الآن الأشيع هو الأول (قوله هذا تصريح بما علم التزاما) لم يرد الالتزام الميزاني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكته له الآن يقال تركت اظهرها وهو التحرز عن الغفلة اذا الضمنيات لا وثوق عليها. ويحتمل أن يكون الوصف به ردا لظن التراذاف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا ويمكن أن يقال كفى فائدة لذكره معرفة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقعك في ظن الاعادة دون الافادة. وكأنه أراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على أنك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب عن اقامة البرهان على القديم. ولا يذهب عليك

انه اذا جعل القدم خبرا بعد خبر كما عرفت انه مرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن نصريحا بما علم ضمنا (قوله اذ
الواجب لا يكون الا قديما) دليل على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله تصرح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لأن الدليل لا يفيد
الا لزوم في نفس الأمر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات
المشتركة بجميع صفات السكال نعم ظهر دليل آخر على أنه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديما وثبوت وحدته أيضا يدل على قدمه
والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحدا فأمل. وقوله اذ لو كان أى الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده حادثا من غير
ضرورة يريد به والتالى باطل والالم يكن محدثا لجميع ما سواه. ويمكن أن يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان
ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديما لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم
والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع
مبنى على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرج عن عدم الاستقامة لكان فيما ذكره من قول التبصرة دليلا عليه من أن
الايان والاسلام من قبيل الأسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم بالعكس ثم بين لسل منها مفهوما مغايرا لا آخر نظرا لجواز أن يكون
صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين (قوله وانما السكال (٥٩) في التساوى بحسب الصدق) أى النزاع فيه

فان بعضهم على أن القديم
أعم لصدقه على صفات
الواجب ولا استحالة في
تعدد الصفات القديمة انما
المستحيل تعدد الذوات
القديمة لا تعدد القدماء
مطلقا وفيه ان تعدد القدماء
يوجب وجود موجودات
مستغنية عن الواجب لذاته
لأن علة الحاجة عند المتكلمين
الحادث وهذا في المعنى قول
بتعدد الذوات القديمة الا
أن يتنزل من القول بأن
المحوج هو الحادث الى
القول بأن المحوج هو

اذ الواجب لا يكون الا قديما أى لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان
وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس
بمستقيم للقطع بتغير المفهومين وانما السكال في التساوى بحسب الصدق فان بعضهم على ان
القديم أعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها ولا استحالة في
تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام
حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه تصرح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدم في نفسه
فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا معنى بالحديث الا ما يتعلق بوجوده بايجاد شئ آخر
ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى
الماضى لم المقصود أيضا لأن الحادث لا يكون الها (قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغير
المفهومين) لأن قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوى قال في التبصرة الايمان والاسلام
من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم بالعكس ثم بين لسل منهما مفهوما على حدة (قوله
تصرح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى
موصوفها كيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله (قوله اذ لا معنى بالحديث الا ما يتعلق بالح)

الامكان. وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الأولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة
فافهم (قوله تصرح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) أقول منشؤه اما التلبس خوفا من القول بإمكان
الصفات الموجب لحديثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث واما الالتباس. أما تحرير الأول فبأن يقال لما كان
الواجب لذاته بمعنىين الواجب بحقيقته بأن تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بأن تكون
ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بأن الصفات واجبة
لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقاتل بأن يجيب عنه بنعم ويظهر أمر التلبس. وأما تحرير الثاني
فبأن يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجبا توهم أن اقتضاء العلم مثالا يقتضى كون العلم واجبا. وفرق بينهما بأن اقتضاء
الواجب وجوده يوجب غناءه في وجوده عن موجود غيره واقتضاءه وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قوله واستدلوا
على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) في السكال يجاز أى استدلو على وجوب الصفات بأنها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته
واستدلوا على هذه الكبرى بأنه لو لم يكن واجبا لذاته الخ (قوله ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية) لم يوجبوا من
قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لأن الوجوب أمر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه أمر موجود حتى أوقعهم في القول بعدم
بقاء الاعراض × فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات أيضا ولا يختص بوجودها فلم خص × قلت زعم المعارض انها لو لم تكن

واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى أن كلام المعتز لو لم لبطل قدم الصفات أيضا لجرى ان الدليل في نفي القدم أيضا (قوله وأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فإنه لو بقي لكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فإنه يقتضي زيادة العلم فالقول بتجوز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدا الاستتقاق (قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة) أي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فإنه منافي للتوحيد الذي هو أصل الايمان بخلاف القول بإمكان الصفات لأنه ليس في تلك الصعوبة لأنه لا ينافي الاقوله بأن كل ممكن فهو حادث وهذا ليس بما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فالالتجاء في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالتجاء من السحاب الى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه لقوله والقول بإمكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ما شاء. ولك أن تجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بمعنى أن الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لأنه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بإمكانها وقوله فان زعموا أنسب بهذا المعنى وكأنه جراً القائل بتعدد الواجب لذاته (٦٥) توهم أن المستحيل تعدد الذات الواجبة لا تعدد الواجب باثبات ذات واجبة

وأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته منافي للتوحيد والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث فان زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد وستأتى لهذا زيادة تحقيق (الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد) لأن بديهية العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة والتقوس المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وأيضا قدورد الشرع بها

هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) وأما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفسها كما عرفت حال الحدوث لكن يرد أن البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أرادوا بكونه نفسا عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى على ما سيحىء في التكوين فلم له يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجدها (قوله بأن محدث العالم على هذا النمط) يعنى أن تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديها فلا يرد ما يقال يحتما أن محدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب والاحتجاب بلا قصد لا يدل

وصفات واجبة قياسا على ما قيل في قدم الصفات وقوله وسيأتى لهذا زيادة تحقيق يعنى به ما ذكره في تحقيق أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها (قوله الحى القادر العليم السميع البصير الشائى) أي المريد أجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع أنه يتكفل بمعرفتها اثبات مبادئ هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لأن الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع وبداهة انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا. وقدم الحى

مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفقه حيث أخرجها اثبات الحياة عن اثباتها على لداعى ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة أن من يكون عالما قادرا يكون حيا لأن العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات الست لأن تعريف مبادئها فيما بعد يعنى عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لأن تعريفها لا يعنى عن تعريف مبادئها لأن تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدئه اذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبدئيهما كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك (قوله لأن بديهية العقل جازمة الخ) نوقش في شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتقان في الفعل ويمكن دفعه بأن الأفعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الأدعية واطهار الأفعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر. وقوله على ان أضدادها نقائص انما يتم لو لم يحز خلو الشيء عن الأضداد ومنع بأن الهواء خال عن الألوان والطعوم كلها (قوله وأيضا قد ورد الشرع الخ) لأحكام الدليل المذكور بأنه تأيد بالسمع فلا تحوم حوله تهمة تلبس الوهم. ولا يرد على جعل التوحيد دائما لا يتوقف عليه الشرع انه لو لا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لم تكن الشرع أن يقول هذا الشرع ليس في حق لأنه ليس من الهى لأننا نقول ثبت المعجزة انه من الهى وجعل الكلام ما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه انه كثير اما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نينا علمية الصلاة والسلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن

(قوله ليس بعرض) لمسانبه على جواز التصريح بماعلم ضمن امره لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والافتقار علم أنه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود. وقوله لأنه لا يقوم بذاته تقريره والواجب يقوم بذاته وهو دليل من الشكل الثاني ينتج العرض ليس بواجب والمطالب أن الواجب ليس بعرض فتعكس النتيجة ليحصل المطالب ولو قيل لأن الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستغنى عن العكس. ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقا بعيدا مع أن هناك طرقا أقصر. منها ما ذكره في شرح المواقف أن العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه. ومنها أن العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن أن يكون تابعا فيه الا أنه يخص مذهب المتكاملين. ومنها أن العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله أن كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون أولى بالحدوث ولا خفاء أن الاولى بنفي العرضية عنه صفاته لأنها أشبه بالأعراض وكأنه احتيج الى نفي كونه عرضا لايها مطلق النور في الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الاولى أن يقول وليس بصفة لأن العرض أخص منها إذ لا يقال لصفاته تعالى أعراض (قوله فيكون ممكنا) فيكون من جملة العالم فلا يصح محدثا للعالم (قوله ولأنه يتمتع بقاؤه الخ) تحرير الدليل (٦١) الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب

ليس بعرض. والدليل على أن العرض ليس باقيا أنه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به إذ لا معنى للأسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره. وقوله وهذا مبنى الخ معناه أن هذا الدليل مبنى على أن الخ. أما الملازمة فمبنية على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده. وأما بطلان التالي فمبنى على أن القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به. وقوله والحق الخ بيان لبطلان مبنى كل من المتقدمين هكذا حقق ولا تسع من زل في هذا المقام. والمراد بكون بقاء الشيء

وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لأنه لا يقوم بذاته بن يفتقر الى محله يقوم فيكون ممكنا ولأنه يتمتع بقاؤه والاسكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لأن قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبنى على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية في التحيز والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وأن القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما في أوصاف الباري تعالى وأن انتفاء الأجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الأمثال ليس

على العلم ولا غيره لأن ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب. ولا يخفى أنه إنما يتم إذا لم يقتصر على بيان حدوث ماثبت وجوده من الممكنات. ثم ان اعتبار الخط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى. وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل (قوله وهذا مبنى على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) وعلى أن هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضا (قوله كما في أوصاف الباري تعالى) يعني أن تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري وقد يدفع بأن هذا التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام. وأوصافه تعالى ليست أعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الأعراض (قوله وانتفاء الأجسام) هذا رد اجمالى لدليلهم وحاصله أن ما ذكره

معنى زائد على وجوده أنه زائد عليه في الوجود لا في مجرد المفهوم والاماذ ذكره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل الى انكارها. فمن قال هذا مبنى على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى أن هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضا لم يزد على الشرح شيئا (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح الاصفهاني لا طو الع البقاء في الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين وهذا ولا يخفى أن تعريف البقاء على ما ذكره الشارح يقتض بقاء الواجب وأنه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لابد من الوجود في الزمان الثالث لئتم ما ذكره من مقارنة الوجود لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا أن يقال مراده بالزمان الأول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكاملين فيبقى في البقاء الزمان الثاني لا وجود (قوله وأن القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما في أوصاف الباري تعالى) يعني لانتفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهية العقل وقيام الصفة ليس بالتبعية في التحيز بل اختصاص الناعت فكذا قيام العرض. وبهذا عرفت أن من قال يعني تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري. وقد يدفع بأن التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك ما لا يعنيه وقوله نعم تسكهم يريد تسك الحكماء ولا يخفى أن المتبادر تسك الحكماء فالأولى تسك الحكماء وقوله اذا أنواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولأن السرعة والبطء قابلان

للاشتماد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لأن الفصول لا تقبل الاشتماد والضعف (قوله ولا جسم) في المواقف ذهب بعض الجاهل الى أنه جسم فالسكرامية أى موجود وآخر قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة قليل من لحم ودم وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء (قوله أما عندنا) ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه قوله وأما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله أما عندنا. وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح محجلا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على أنه لا يصح محجلا لهذا التفصيل لأنه لا تفصيل في نفى ما يطلق عليه الجوهر فان وجه نفىه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل والدليل الثاني على نفى الجوهرية عندنا انما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفى كونه جزء جسم لا بدله من دليل ويمكن البيان بأن الراد بجزء الجسم ما يصلح أن يكون جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ ما يصلح أن يكون جزء جسم والالزام تسكير الواجب جدا أو الترجيح بلا مرجح. وما يقال انه لا يصح أن يكون جزءا لا يتجزأ والاسكان في غاية الحفارة يردده أن الصغرا إنما يوجب الحفارة لأن آثاره حقيرة في جنب آثار العظم أما لو كان الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم لكان في غاية العظم (قوله وأما عند الفلاسفة فلا تهم وان جعلوه اسما للوجود لا في موضوع الخ) يعني

(٦٢)

أن المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد أحدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لا في موضوع محجرا كان أو متحيزا والآخر من جعلهم اياه من أقسام الممكن فان الظاهر من تقسيمهم الممكن الى الجوهر أن لا يكون من قبيل وضع التقييد موضع المقيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فقله ليكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني

بأبعد من ذلك في الأعراض نعم تسكيرهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة و بطئها ليس بتمام اذ ليس هنائي هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة والنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين أن ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم) لأنه متركب ومتحيز وذلك أمانة الحدوث (ولا جوهر) أما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزأ وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك. وأما عند الفلاسفة فلا تهم وان جعلوه اسما للوجود لا في موضوع محجرا كان أو متحيزا لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع وأما اذا أريد بهما القائم بذاته والوجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى المتركب والمتحيز وذهبت المجسمة والنصاري الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه * فان قيل كيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع * قلنا بالاجماع وهو من الأدلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلزم معناه

استدلال في مقابلة الضرورة لان أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الأجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بأبعد عند العقل من عدم بقاء الأعراض فبقاؤها ضروري أيضا (قوله وأرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم أن يكون ممكنا وأن يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته

بأمرين فلا يرد أنه لا حاجة الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أنه يفيد أن الجوهر

اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفى الجوهرية بوجه آخر لأن وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود (قوله وأما اذا أريد بهما القائم بذاته الخ) فيه اشارة الى معنى ثان وإلى معنى ثالث للجسم وإلى معنى رابع للجوهر وهما بهذا المعنى ومعنى سبق من الموجود لا في موضوع لا يمتنع ثبوتها له تعالى وإلى أن المنع من وصف الباري بالمعنى الثالث والمعنى الرابع للجوهر والمعنى الثالث للجسم من حيث التوقيف وإيهام معنى باطل وإيهام الموافقة مع المجسمة والنصاري لكن لا ينبغي الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي أن يقال مع تبادل الفهم الى المتحيز والمتركب والممكن ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم. وأما قوله الى المتركب منه لأنه جزء الجسم عند المتكلمين كما سبق أو يقال المتبادر من الجوهر الذي هو قسم الممكن المتركب لأنه أظهر أفراده فيكون اشارة الى مذهب الحكيم لكن لا يخفى أن مذهب الحكيم غنى عنه أو يكفي ما ذكرناه من أنه المتبادر في اطلاقهم لأنه أشهر المصطلح عليه عندهم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فنقولنا لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود الا الله (قوله والموجود لازم للواجب) الاختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الألفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازم لها الآن يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوه الواجب كان لازما لمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ المتزوم. وقوله وما يلزم معناه: معناه وما يلزم معناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه

(قوله وفيه نظر) من وجوه الأول منع الترادف للقطع بتغير المفهومات والثاني أنه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم أعم من
الواجب وان سلم التساوي فهما أعم من الله تعالى وان اكتفى بمجرد التصديق حتى يكون الأعم مراد فالأخص فلا وجه لجعل الواجب
والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفا لها والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في
اطلاق مرادف آخر والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب والخامس منع كفاية الاذن في المازوم في اطلاق
اللازم اذ اطلاق المازوم لا يز يدعى افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافيا لم يحتج في اطلاق تلك اللفاظ الى
ما ذكر اذ لا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع الذات (قوله ولا مصور أي ذي صورة الخ) تفسير
المصور بذي صورة يشعر بأنه جعله صيغة نسبة كالتناصر والابن والابن لا اسم مفعول لكن فيه أنهم لم تعرف في غير فاعل وفعال. ولا يبعد أن
يقال أراد بهذا التفسير التنبيه على أنه ليس المراد في تعلق التصوير به لأنه لا يتأثر من غيره فلا يقيد في الصورة من غير تصوير بل المراد
في الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه في نظائره. ومن الجائز أن تجعل صيغ المفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم النفي بواسطة أن هذه
الأمور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاعطاء نفي لها مطلقا (قوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ) دليل على
المطلوب. ومحصله أن ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن كقائل قال لاحاجة الى قوله
تحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله (٦٣) تحصل لها الدلالة على أن الخاصة حقيقية

وفيه نظر (ولا مصور) أي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان أو فرس لان تلك من خواص
الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهيات (ولاحدود)
أي ذي حد ونهاية (ولا معدود) أي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير
ولا المنفصلة كالأعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزئ) أي ذي أبعاد وأجزاء (ولا
متركب) منها لما في كل ذلك من الاحتياج للنافي للوجوب فماله أجزاء يسمى باعتبار تألفه
منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير
والأعداد (ولا يوصف بالمائية) أي المجانسة للأشياء لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو

عندهم (قوله وفيه نظر) للقطع بتغير المفهومات وأيضا لان سلم أن الاذن بالشيء اذن بمرادفه
ولا زمة كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك في محبة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه
خالق القردة والخنزير مع عدم جواز اطلاق اللازم. وقيل الطيب لا يطلق عليه تعالى مع
أنه يرادف الشافي وليس بشيء لان الطيب هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله
وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا) لكن يعتبر في التجزئ كون ماله الانحلال مامنه
التركيب بخلاف التبعض (قوله لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو) صرح به السكاكي

لا يكون للبساط (قوله ولا معدود) لا يخفى أنه تكرير صريح لقوله الواحد لان الوحدة نفي الكثرة وقوله أي ذي عدد وكثرة الخ
تفسير لقوله لاحدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر المرتب (قوله ولا متبعض الخ) نفي التبعض والتجزئ والتركيب
يؤول الى واحد وكأن الداعي الى نفي التبعض والتجزئ والتركيب ايهام اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى
هذه الأمور. وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلي والوهمي والتجزئ على الانقسام بالفعل وهذا مراد من قال يعتبر في التجزئ
الانحلال الى مامنه التركيب بخلاف التبعض ولك أن تريد بالتبعض كونه مضافا اليه البعض كبعض الانسان وبالتجزئ كونه ذا أجزاء.
ولك أن تقول المراد بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه ونفي التجزئ نفي اضافة الجزء بالتركيب نفي اطلاق الشكل والمركب فلا تكرار
أصلا وكما أنه تعالى ليس متركبا من الأمور ليس متركبا مع أمر فلو قال ولا مركب لكان أفيد. وكان الأولى تقديم قوله فماله أجزاء الى آخره
على قوله لما في كل ذلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفي التناهي بعد كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه (قوله
أي المجانسة للأشياء) يعني المراد بالمائية المجانسة بعلاقة أن معنى قولنا ماهو من أي جنس هو وفيه نظر لان ماهو لا يكون سؤالا عن
الجنس بل ماهو لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الآن يقال أراد بما هو السؤال بما كما
وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس بقى أن قوله لان معنى قولنا الخ بيان لعلاقة قصد المجانسة بالمائية فلا يرتبط بقوله والمجانسة توجب
التمايز عن المجانسات بفصول مقومة لأنه لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا الخ على بيان نفي الوصف بالمائية لانه لاحاجة
اليه بعد قوله أي المجانسة فالواضح لان المجانسة. ولا يردان مجانسة الواجب لا تقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مقوم

فمن قبيل العذر أشد
من الجرم بقى أنه لا يصح
قوله لان تلك من خواص
الاجسام لانها تحصل
للسطح أيضا فينبغي أن
يقول لأنها من خواص
الأجسام والسطوح الآن
يقال الدليل مبني على مذهب
التكاملين النافين للسطوح
ولقيام العرض بالعرض
(قوله ولا محدود أي ذي
حد ونهاية) يمكن حمله
على نفي التحديد ونفي
معرفة كنهه لان التحديد

لأن المعنى أن مجانسة الأشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فيقتضى مجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم. وبهذا التقرير عرفت أن قوله التمايز عن المجانسات ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لأن التمايز لا يتعدى بعن بل التميز فلا تهمل في التميز والأولى أن يحمل قولهم ولا بالمائية على أنه لا يستل عنه بالانها ما لا يسأل عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزعه عنها نوعية كانت أوجنسية أو عن الماهية المختصة وهي وإن قيل بها في حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معامول لا حد حتى يتأتى السؤال عنه بماوالتمسك بكون ماهو سؤال عن الجنس بقول السكاكي لا يناسب أدب المقام لأنه ليس جنسا يستدعى فصلا. وأيضا لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف أيضا فقال يقال في جواب ما زيد السكريم ونحوه. واثبات بطلان التركيب العقلي لا يسهه المقام (قوله ولا بالكيفية) في شرح المواقف انفق العقلاء على أنه لا يصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحواس والظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالام مطلقا وكذا الالذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائر هاتئها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي. وأما الالذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة. هذا فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب لأن يدعى أن الالذة أيضا من توابع المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن في مكان) انما ذكر قوله في مكان مع أنه يغنى عنه ذكر التمكن اذا التمكن لا يكون الا في مكان تصرحيا بعموم النفي ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المسكان العلوي أو نفي التوهم حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر (قوله لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر (٦٤) متوهم أو متحقق يسمونه المكان) قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة

للبعد وهو الأقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والحقق كالبعد. وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن وههنا بحثان أحدهما أن التعريف يقتضى أن

والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة والبيوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن في مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان. والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزعه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزى * فان قيل

وغيره وهذا المعنى هو الذى نفي عنه تعالى نعم لها معان آخر مثل السؤال عن الحقيقة أو الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد أن يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلا جنسا فلا يلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد) يعنى أن البعد عبارة عن امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء. وأما عند أصحاب السطح فله النوع الأول فقط وهذا

يكون المتمكن هو البعد لأنه النافذ مع أن المتمكن هو مقام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله التعريف بأن المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد من العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان أقرب الى التأويل فافهم وثانيهما أن التعريف يصدق على ما ليس بتمكن لا محالة لأنه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع أنه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكام الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ بعد الجسم بكليتها في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع أنه ليس بتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها في البعد الحق عند القائلين بوجود الخلاء مع أنه ليس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بأن المكان هو السطح وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمسكان اما السطح الباطن للحواس الخمسة بجميع السطح الظاهر للحواس ونفوذ البعد حينئذ بمعنى ماسة السطحين بتمامهما واما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقات جميع أبعاده لا بعد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل. وأما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل ممان بحسب معاني المكان فلا يصح تعريف واحد له يجمع جميع المعاني (قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء) لا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل انما الخلاف في وجود الخلاء فالواضح أن يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه أيضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله أن البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء نوع واحد عند باب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من أفرادها فتأمل. ثم ان التعريف لا يصدق الا على البعد الحق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لا يمكن جعله شاملا للبعد الموهوم بأن يجعل القول بالخلاء أعم من القول بحققا أو موهوما * اعلم أن المسكان عند العامة ما يمنع النشئ من النزول فمسكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط به حتى لو منع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول

كان مكانا له وعلى هذا جاز أن يكون المكان أنقص من المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فإنه لا يجوز أن يز يدأو ينقص بل يجب أن يساوي المتمكن ولو حمل نفي المتمكن على هذا المعنى أصح أيضا (قوله قلنا المتمكن أخص من المتحيز) فلو نفي التحيز لمكان أنفع وقوله لان الحيز الخ يفيد أن لا مخالفة في مفهوم الحيز كما في مفهوم المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد عندهم جعل المكان السطح أو البعد المحرر للحق والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره. وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم نجد هذا في كلام الشارح. وأما عباراتهم فنقص عن اتحاد معنى الحيز والمكان (قوله فيلزم قدم الحيز) هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغا وهو ما لا قدم لا وجود له وكونه محلا لحوادث باعتبار كونه محلا للتحيز الحادث وانما جعل التحيز حوادث لانه اذا كان الأزل متحيزا والحيز حادثا يجب أن يكون هناك أحياء غير متناهية تتحيز في كل زمان في حيز فيلزم أن يكون محلا لتحيزات (قوله وأيضا ما أن يساوي الحيز الخ) قيل هذا التردد لا يظهر البطلان على جميع التقادير والأفلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تنهاى الابعاد والالجاز أن يساوي الحيز الغير المتناهي. نعم يلزم التجزى لكن الكلام في لزوم التنهاى قلت على تقدير عدم التنهاى جاز أيضا أن ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تنهايه لان غير المتناهي يجوز أن يكون أنقص من غير المتناهي انما المتناهي نقصانه بمقدار متناه. ثم نقول ملخص الدليل لزوم التنهاى (٦٥) أو التجزى وذلك لازم سواء قلنا

الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والالكان متجزئا * قلنا المتمكن أخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد فاذ كر دليل على عدم التمكن في المكان. وأما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فاما في الأزل فيلزم قدم الحيز أولا فيكون محلا لحوادث وأيضا إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهي أو يز يد عليه فيكون متجزئا وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو ولا سفلا ولا غيرهما لانهما إما حدود وأطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجزى عليه زمان) لان الزمان عندهنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر. وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة. والله تعالى منزعه عن ذلك

التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة (قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا لحوادث) لان الحصول في الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما أن يساوي الحيز أو ينقص أو يز يد) هذا التردد لا يظهر البطلان على جميع التقادير والأفلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب. ثم ان هذا الدليل مبني على تنهاى الابعاد والالجاز أن يساوي الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزى حينئذ لكن الكلام في لزوم التنهاى (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شيء) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفلا بالنسبة

بعدم تنهاى البعد أولا فالبنى على التنهاى تقرير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقريره. ولو كان الدليل مبنيا على تنهاى الابعاد يلزم التنهاى على تقرير الزيادة أيضا. ثم جريان التردد في الجوهر الفرد محل نظراذ المساواة والزيادة والنقصان من خواص السكم ولا كمية للجوهر الفرد (قوله واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة الخ) لما كان فيما بينهم نفي المكان

والجهة معا أشار الى نكته ترك الجهة وهي ان نفي المكان

(٩ - عقائد)

يستلزمه وفيه بحث لان نفي المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان أو نفسه أما لو كان حد الحيز الأعم من المكان أو نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه (قوله ولا يجزى عليه زمان) أى لا يعين وجوده بزمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعيينه له منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجارى على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا أو ضربت فتمعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان التعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على أجزاء الزمان أو على ظرف الزمان وهو الآن والأول يسمى زمانيا والثاني دفعيا. ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الأمور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيدو يكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لانه لا يخلو وجوده في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بأمور منطبقة عليه وكما أن الزمان لا يجزى عليه تعالى لا يجزى على صفاته القديمة (قوله لان الزمان عندهنا) يعنى به الأشاعة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لاهمهم فالزمان غير متعين فر بما يكون الشيء زمانا للشيء عند أحد ويكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جاز يد عند مجي عمرو وجاء عمرو عند مجي زيد وهو ضعيف لا يسع المقام بيان ضعفه. وانما أوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت ووجه قوله وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع أنهم جعلوه مقدار حركة الفلك الأعظم انه أراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الأعظم فانه يقدر به حركة الفلك الأعظم أولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين

في محله. ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فان ما يقدر به الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الأعظم فان جميع الحركات تقدر به ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة أخرى لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وانه الفلك الأعظم أو انه حركة الفلك الأعظم. واعلم أن قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا أحد المعنيين بما ذكره الأشاعرة أو الحكيم اذ لا يجوز أن يراد في اطلاق واحد معنيين والشارح لم يقصد بما ذكره أن المراد المعنيان بل أراد أن هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والأشاعرة وذلك أن تقول ليس للزمان الامعنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعينه (قوله قضاء لحق الواجب في باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أو بحق والواجب في كل معنى وحق التنزيه أو واجبه المبالغة فيه. والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالخلقوات ومثله بالحدوثات. والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسيم الصرف وأما غلاتهم فهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالأجسام من لحم ودم لا كاللحم وله الأعضاء والجوارح وسائر فرق الضلال بعد المشبهة أحد وسبعون والعبارة تدل على ان أحد امهم ليس بمصيب في باب التنزيه. والمراد بأبلغ وجهه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح الأبلغ من كل وجه اذ لا وجه له والمراد بتكرير الألفاظ المترادفة تكرير المتبعص والمتجزى والحدود والمنتهاى. وللتصرح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكره وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمانيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم أيضا (قوله لا على مذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يعتنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة

(٦٦)

قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فان هذا استعمال أقوى ولا يخفى أن كون العرض بحسب اللغة ما يعتنع بقاؤه ممنوع ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعنى الأقوى والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لان منع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي نظيره وقدم ضعف دلالة قولهم عليه وان في قوله وان الواجب لتركب الخ تطويل للمسافة لان التركيب يستلزم النقص

واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يغنى عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه ورد على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطفهان بأبلغ وجه وآ كده فلم يبال بتكرير الألفاظ المترادفة والتصرح بما علم بطريق الالتزام. ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود لمافيها من شائبة الحدوث والامكان على ما أشرنا اليه لا على مذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يعتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك وأن الواجب لو تركب فأجزؤه اما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولا فيلزم النقص والحدوث. وأيضا اما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الأضداد أو على بعضها وهي مستوية الأقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة الحدوث عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال تدل الحدوث على ثبوتها وأضدادها صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهم عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه المشبهة الى ما فوقها (قوله اما أن تتصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه أن صفات الكمال هي العلم والقدرة وأخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه أن من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وأيضا صفة الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهي لا توجد الا في

الواجب

والحدوث سواء اتصفت الاجزاء بصفات الكمال أولا على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال وقديقال وجه الضعف ان من تعدد موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشئ اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وأيضا يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من التصور والتكليف وكما يلزم اجتماع الأضداد يلزم الاشتغال على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كأضداد العلم والقدرة كما صرح به وفي استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خرق التقاد وكذا في عدم دلالة الحدوث عليه لأنه انما يتم بعد تتبع جميع الحدوث وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير أيضا ممنوع لانه يمكن أن يكون المخصص هو الذات. وأما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يسمع لانه معنى على ان كل ممكن حادث فان تم. وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال يدل الحدوث على ثبوتها لا يغنيه عن مخصص. وكون الأضداد من صفات النقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل تدل على انتفاء عنه. واعلم أن قوله لا دلالة على ثبوتها لمعناه لا دلالة على ثبوتها للحدوث وقوله للحدوث خبر لا لاصلة الثبوت والابقى بلا خبر. وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على مذهب اليه المشايخ واستلزم ضعفها لعدم الابتناء عليها بين لکن لا يدخل في عدم الابتناء عليها انها عقائد الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لا يخفى

(قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة) على التمسك اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا بد أنه لم يكن فيما ذكر في الجهة فليس احتياج المخالف في التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر في الجهة على أن التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمسك عليه فهو في قوة المذكور وفيه بحث لأن ماله جهة يجوز أن يكون متحيزا لامتسكنا والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتبعيض والتجزئة والتركيب أيضا والاولى أن يقول والتشبيه لأن من النصوص أن الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله وبأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مما سأل أو منفصلا عنه) أي بحيث يحل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالولا محلالا للعالم لا ينفي المماساة حتى يثبت كونه منفصلا إلا أن يراد بالمماساة المماساة بالكية لكن انتفاؤها حينئذ لا يستلزم الانفصال لأن يراد الانفصال ببعض الأجزاء اذ هو يكفي في ثبوت التباين في الجهة وقوله ولا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم والافتقار الحالية والمحلية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلا بشيء من العالم وقوله فيكون جسما أو جزء جسم يتجه عليه أن مخالف العالم يدع أنه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم في موقعه وأيضا جزء الجسم لا يجب أن يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص الأجسام كما سبق ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيا ولا يخفى أن الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لأن كلام من الاتصال والانفصال يقتضي التحيز فقصير المسافة أن يقول كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر (٦٧) أو منفصلا وعلى كل تقدير يجب أن يكونا

متحيزين على ما في المواقف والوهم المحض ما لم يخالط أصلا العقل . والضبع العضد كلها أو وسطها بلحهما أو الابط الى نصف العضد من أعلاها كذا في القاموس (قوله ولا يشبه شيء أي لا يماثله) فسر المشابهة بالماثلة ولم يتركها على عمومها فتفيد نفي المجانسة وهي المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية لأن نفي المماثلة أفاد نفي المجانسة في الجنس ونفي الكيفية أفاد نفي المشاركة في الكيف . وباب التنزيه

الواهي واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مما سأل أو منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالولا محلالا للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما أو جزء جسم مصورا متناهيا والجواب عنه أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايشار الا طريق الاسلم أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذب الطبع القاصر ين سلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبه شيء) أي لا يماثله أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك وأما إذا أريد بها كون الشيتين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل ما يصلح له الآخر فلا ن شينان الموجودات لا يسد مسده في شيء من الأوصاف فان أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منام وجود وعرض ومحدث وجاز الوجود ومتجدد في كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة لله لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الأزل الى الأبد فلا يماثله علم الخلق بوجه

الواجب (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى «تخرج الملائكة والروح اليه» وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى «يد الله فوق أيديهم» (قوله أو تؤول بتأويلات) بأن يقال المراد بالعروج العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ومعنى

وان كان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنال لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهر مع أن قدماء المتكلمين ذهبوا الى أن ذاته تعالى ماثلة لسائر الذوات في الحقيقة لأن ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه في المواقف بأنه لو شاركه غيره في الحقيقة لميز عنه بالعين ضرورة لاثنين فيلزم التركيب . ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشيتين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل ما يصلح له الآخر . وما أورد عليه أنه يقتضي رفع الاثنينية فلا تمسك المماثلة بين شيتين وأجيب بأن المراد بسد أحدهما مسد الآخر بسد أحدهما مسد الآخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشئانية ويقابلها الصفات المعنوية كالحدوث والتحيز فعلى هذا ينبغي أن لا يستدل على نفي المماثلة بهذا المعنى بأن علمه وقدرته أجل وأعلى مما في المخلوقات لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج في الوصف بهما الى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع الابراد بأن المراد يسد أحدهما مسد الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه (قوله قال في البداية ان العلم منام وجود) أي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف في وجوده وقد أشار الى طرق الاشتباه فيه بقوله فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى فتنبه . وقوله وقديما وواجب الوجود ذهاب الى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى . وقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخلق أصلا فلا يمتد بما يشعر به من أن المماثلة تحصل

بوجه من الوجوه ولا تتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافي ما صرح به من أن المماثلة عندنا إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف ومنهم من قال مقصوده أن بين كلاميه تنافيا والتوفيق بما سيأتي. ويعلم من كلام الشيخ أبي المعين أن ما ذكره من معنى المماثلة معنى لغوي. ويفهم من المواقف أنه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ دليل ثان على فساد قول الأشعرية إذ عدم منع أهل اللغة على ما سبق أيضا دليل عليه والظاهر في قوله والظاهر أنه لا مخالفة ترك الظاهر لأن الظاهر المخالفة والموافقة هو المآل والظاهر أن المراد في المخالفة بين قول الأشعرية واللغة ويحتمل نفيها بين البداية والتبصرة وبين الشيخ أبي المعين والأشعرية وبين كلامي البداية أيضا وقوله والأأي وان لم يكن مراد الأشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك الشئيين الخ فلا يرد أنه ينبغي تقديم قوله والأعلى قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل الخ لظنا بأنه من تنمة قوله لأن مراد الأشعرية من غير تعلق له بحمل كلام البداية ثم في الملازمة نظرا لأنه لو حمل جميع الأوصاف على الأوصاف النفسية أيضا لندفع لزوم دفع التعدد (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) هذا بظاهرة تنزيه علمه وقدرته عن النقصان (٦٨) فمعنى قوله لأن الجهل بالبعض أو العجز عن البعض نقص أنه نقص في علمه

وقدرته ولأن تجمله تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الأشياء والعجز عن البعض والمراد بالشئ الممكن والا فالمتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لأن دائرة العلم أوسع مما ذكره لأنه لا يخرج عنه شيء من الأقسام الثلاثة. ولا يخفى أنه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والالم يكن مقدورا إذ يمنع فعل المختار بدون العلم فاقيل يرد على عدم خروج شئ عن العلم أنه يجوز أن يكون شئ يمنع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصا كما أن العجز عن المتنع ليس بنقص ليس بشئ

من الوجوه هذا كلامه فقد صرح بأن المماثلة عندنا إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة قال الشيخ أبو المعين في التبصرة أننا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدا مثل عمر وفي الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الأشعرية من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال الخطبة بالخطبة مثلا بمثل وأراد الاستواء به في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر أنه لا مخالفة لأن مراد الأشعرية المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا لا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضا وإلا فاشتراك الشئيين في جميع الأوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار إلى مخصوص مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير لا كما يزعم الفلاسفة أنه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على أكثر من واحد والذهرية على أنه تعالى لا يعلم ذاته والنظام على أنه لا يقدر على خلق الجهل والقيبح

الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة (قوله فقد صرح بأن المماثلة الخ) يريد أن هذا التصريح يناقض قوله فلا مماثلة علم الخلق بوجه من الوجوه إذ يفهم منه أن الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق كما سيحىء (قوله نقص وافتقار إلى مخصوص) يرد عليه أنه يجوز أن يكون بعض الأمور غير قابل لتعلق العلم كالممتنع بالنسبة إلى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) أي من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كليات كعلم النجم بأن في ساعة كذا خسوفها وهذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده (قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) * لا يقال

مذهب

ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فأنها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شئ لا يخرج عن سمعه تعالى مسموع ولا عن بصره مبصر وكأنه لم يتعرض له لأنه لا مخالف فيه. وقوله فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير نتيجة للتنزيه واقتباس الآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة لم يقل لا كما زعم قدماء الفلاسفة أنه لا يعلم شيئا لأنه لا يعابهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا في أكثر من واحد لأن الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معنى الإيجاب وكأنه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو أن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل إلا أن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين وقوله لا يعلم الجزئيات الأولى لا يعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ لأنه زاد الباء بعد العلم المتعدي إلى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق والمشهور بين الفلاسفة أنهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات وحقق الحق الطوسي أن مرادهم أنه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية منحصرة فيها وإنما أنكر الدهرية العلم بذاته لأن العلم نسبة تقتضي مغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل أحد بنفسه ووجهه أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد لأن مقدور العبد إما طاعة أو معصية أو سفة أو عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بأن هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة إليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات السكب لا الخلق وكونه مقدورا له تعالى باعتبار الخلق

تأمل (قوله وله صفات) قدم المسند للتحصيل فنبه على أنه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره إلا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها. وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت أنه حتى قادر عالم إلى غير ذلك بالشرع والعقل. ولا خفاء في أن العقل كما يدل على ثبوت هذه الأسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة إلى التمسك بشبوت هذه الأسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها فإن اتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه عالمًا يدل على ثبوت العلم له والشرع كما دل على إطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه ولما نبه ثبوت الصفات على ثبوت الأسماء قدم وصفه بهذه الأسماء على اثبات الصفات إلا أنه ينبغي أن يذكر التكميل والمكون أيضا وكأنه لم يذكرها لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت من أنه عالم الخ إنما يتم في ثبوت الصفات بشبوت الصفات الثمانية وأراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لأنه مفهوم هذا المشتق فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت من أنه عالم. وإنما عبر عنه بمفهوم الواجب لأنه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بأن كلاً يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل ألفاظا مترادفة والاولى أن يقول ان كلاً يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب (٦٩) لأن الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب

داخلاً في مفهوم كل ولا يخفى فساد. ومن المبين أن مأخذ الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله ثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لأن المأخذ نفس الصفة بل لأنه يستلزمها وإذا ثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على أن هذه صفات موجودة في الخلق فاندفع ما يقال هذا إنما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وأنه منقوض بمثل الواجب والموجود (قوله)

والبلي على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من أنه عالم حتى قادر إلى غير ذلك ومعلوم أن كلاً من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل ألفاظا مترادفة وأن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا أسود لا سواد له. وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرها ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالماً قادراً وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والممكنات لما صرح به مشايخنا من أن الله تعالى حتى وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات

مذهب الفلاسفة هو الإيجاب والقدرة تنافيه * لأننا نقول منافي الإيجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتتفق عليها بين الفريقين إلا أن الفلاسفة يجهلون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا إنما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل على زيادة المفهوم (قوله) * أن أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوت لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرغوا عليه الأزلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله أنه عالم لا علم له) * ان قلت لعل مرادهم أنه عالم لا علم صفة حقيقية له * قلت ياباه قولهم بأن له عالمية لأنها ليست صفة حقيقية أيضاً وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة (قوله ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التمييز والانكشاف التي تسميها المعتزلة

لا كما تزعم المعتزلة انه عالم لا علم له) ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم من إطلاق العالم وغيره من الأسماء عليه وذامن العجائب فإن الإطلاق في القرآن أكثر من أن يحصى فكيف ينكر (قوله إلى غير ذلك) لا يتم على إطلاقه فإن جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفى باقي الصفات تحرراً عن ثبوت القدماء ولا خفاء في أن الأقرب في ذلك التحرز أن لا يقال العلم عين ذاته تعالى بل يقال لما أطلق العالم عليه تعالى مع أنه لا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم ويكون أثراً له من انكشاف الأشياء عليه كما يقال في الحى والرحيم. وما لا يشبه أنه لو كانت دعوى المعتزلة أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحياة وعالمها وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لأن جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لاثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة إلى غير ذلك (قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته) حيث ورد إطلاق العالم والعليم والقادر والتقدير واطافة العلم والقدرة إليه تعالى في الكتاب والسنة (قوله ودل صدور الأفعال المتقنة الخ) لأن اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودين فيرشد ذلك إلى أنه كذلك في الغائب إذ لا صارف عنه نعم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قديماً فلا يرد أن صدور الأفعال لا يتوقف الاعلى الانكشاف الذي سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل

(قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) * فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا علما صانعا معبودا للخلق وان كان بصيرورة الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته قلت كون الشيء عين شيء قد يكون بصيرورة أحدهما الآخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنين متحدان غير بصيرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلامنا فيها واللازم لها أن يكون لازم كل منهما لازما لا آخر فيلزم كون العلم حيا لأن الحياة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لأن عدم القيام بالذات لازم العلم (قوله أزلية لا كما تزعم الكرامية) هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام كذا في شرح المواقف وأرجو أن يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام الى آدم عليهما السلام * ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته أن الأزلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الأزلية تقديم الاصل على الفرع ولكن للتأخير أيضا وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى (٧٠) نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه

لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به يستدعى أن يتصل بقوله صفات وكما أن قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث يزعمون أنها حادثة لا في محل وقوله ولكن مرادهم اشارة الى أن الرد ليس في موقع لأنهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذ عدوه من صفاته لأنهم يشكرون كونه صفة (قوله ولما تمسكت المعتزلة الخ) قد عرفت أن هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم وقوله فما بال الثمانية كما في هذا الكتاب

بل النزاع في أنه كإن للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فأنكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالمساو بالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثري الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثالا لقدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من الحالات (أزلية) لا كما تزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكام بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته. ولما تمسكت المعتزلة بأن في اثبات الصفات ابطال التوحيد لساها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته. وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر أشار الى جوابه بقوله (وهي لاهو ولا غيره) يعني ان عالمية وقد قال صاحب المواقف لا ثبت في غير الاضافة (قوله ويلزمكم كون العلم مثالا لقدرة) لهم أن يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم أن يقولوا حقيقة العلم في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) انما لم يقل أجاب بقوله لأن الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على الاول لكن أشار الى أن التعدد فرع التغير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة ولان الغرض الاصل ههنا بيان حكم الصفات

وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والأصبع واليدين ولا يخفى أن الاولى أن يقول فما بال السبعة أو الثمانية أو أكثر فيكون فيه استيفاء المذهب أو يقتصر على قوله فما بال الثمانية لأنه الذي ذكر في هذا الكتاب وأشار بقوله أشار الى الجواب الى أن العبارة غير واضحة في الجواب لكن لما قيل لأن الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر المصنف على الاول لكن أشار الى أن التعدد فرع التغير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة لأنه يمكن أن يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات والنسبة الى الأخرى لاهو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب أو يقال المراد أن كلام من الصفات بالنسبة الى الذات لاهو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة الى الأخرى أيضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الأخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات أيضا كذلك لان المغايرة للشيء مغاير لما هو ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون أيضا اقتصارا بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين أو لما قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمن هذا لكن في قوله ولذا ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب نظرا لانه لو لم يذكر لاهو لتبادر الاعتراف بالعينية والاولى أن يقول ولما تمسكت المعتزلة

ولذلك

بأن في اثبات الصفات ابطال التوحيد ومسكبان في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبودا
للخلق وكون الذات غير قائم بذاته أشار الى تحقيق الصفات بحيث يدفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهي لاهو ولا غيره لانه حيثئذ
يكون مقتضيا لذكر لاهو بلا خلاف أما على ما ذكره فلا موجب لذكر لاهو بلا خفاء (قوله والنصارى وان لم يصرحوا) ضمن كلامه
منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم كفروا تقليدا لانه يلزم الكفر لا يكفر ما لم يلزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من
لزم كفره عالما به فلا يتجه عاياه بل يلزم الكفر عليهم لا ينبغي أن يكفروا ما لم يلزموا فاعلم أن اكفارهم بما التزموا بلا شبهة وهو ما صرحوا به
من القول بالقدماء الثلاثة ولا حاجة الى الجواب بأن آية اكفارهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف الاكفار على الالتزام ولا يخفى أنه كما لزم
النصارى ذوات قديمة لزم أهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدموها وأن كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم
كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض. والا فاقنوم جمع اقنوم بالضم وهو لفظ رومى بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى
جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلاثة أقانيم. وكانهم سموا الأمور الثلاثة (٧١) أصولا لأنها صفات يناط بها نظام العالم

ووجوده أو لانها أصول
الالهية وانما ثبتوا القدماء
الثلاثة دون الأربعة مع
أن الذات رابعة لان الذات
ما لم تؤخذ مع الثلاثة لا تستحق
الألوهية وبهذا ظهر أن
ما قيل انه ميل من النصارى
الى أن الصفة عين الذات
لا يرد عليه أنه لا يلزم جعل
القدماء ثلاثة اذ لو قطع النظر
عن الاتحاد فأربعة والا
فواحد نعم يرد عليه أنه
لا معنى حيثئذ لا تتقال اقنوم
العلم لأن اقنوم العلم عين
الذات (قوله فوزوا الانفكاك
والانتقال فكانت الاقانيم
ذوات) فيه أنه لا يلزم من
القول بانتقال اقنوم العلم
تجوز الانتقال على الآخرين
حتى ثبت ذوات متغايرة الا

صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء. والنصارى وان لم
يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة
وسموها الأب والابن وروح القدس وزعموا أن اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فوزوا
الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغير بمعنى
جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكثرة

ولذلك ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) ولك أن
تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق
التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما حمل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم (قوله
اسكن لزمهم ذلك) قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفر بالا لالتزام. وجوابه أن لزوم الكفر
المعلوم كفر أيضا ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك أن لزوم
الذاتية للانتقال من أجلى المبدئيات على أن قوله تعالى «وما من إله إلا إله واحد» بعد قوله تعالى
«لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة» شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بألهة وذوات ثلاثة وأيضا
ترتيب الحكم على المشتق يدل على عليه المأخذ فان انحصر العلة في الالتزام تعين ذلك منهم
وعبرة الشارح انما تشير الى الأول (قوله هي الوجود والعلم والحياة) ومن غاية جهلهم جعلوا
الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم وأرادوا بالجوهر
القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بأنه ميل منهم الى أن الصفات نفس الذات لكن لا يلزمه
قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة والا فواحد (قوله للقطع بأن مراتب
الأعداد من الواحد الخ) العدد هو الحكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا

أن يقال تجوز الانتقال على اقنوم العلم يشهد بتجوز الانتقال على الآخرين على أنه بانتقال اقنوم العلم تعدد الذات لكن لا يكون
كفرهم للقول بالثلاثة (قوله ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغير) فيه نظر أما أولا فلما قيل ان المدعى نفى لزوم تكثر الأمور
المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغير وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغير ويمكن
دفعه بأن منع توقف التعدد والتكثر على التغير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التغير مطلقا وحاصله أن القدماء المتغايرة كما تازم
النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغير تلزم أهل السنة أيضا لان التعدد والتغير لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغير مع
عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد. وليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على أنه لزم النصارى تغاير القدماء
بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغير والاثنينية وهذا اندفع أيضا أنه قد عين معنى الغير في هذا المقام فلا يرد قوله
بعد هذا فان قيل هذا في الظاهر رفع منع التقيضين الخ وأما ثانيا فلان جواب شبهة العزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع
استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع
السند نعم لو أبطل توقف التعدد على التغير لكان موجه (قوله للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة)

يناقش فيه أولاً بأن الواحد ليس من مراتب الأعداد وثنانياً بأن مراتب الأعداد ليس بعضها جزءاً من بعض إذ قد تقرر أن المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلاً مركبة من وحدات متكررة لأم من خمسين أو أربعمائة وهكذا مع كونه كلاً ما على السند يمكن دفعه بأن جعل الواحد من مراتب الأعداد تغليباً أو بناءً على مذهب من جعل العدد ما يقع في العديف يكون الواحد عدداً أو بأنه جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددة وكذا الواحد والثلاثة إلى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة مع أن البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلاثة إلى غير ذلك (قوله وأيضاً لا يتصور نزاع الخ) يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارضة بالبديهة (قوله فالأولى الخ) فيه إشارة إلى أول ما ذكرنا على منع توقف التكرار على التغير (قوله وأن لا يجتزأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجزاءة على كونها خلاف الأولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الأولى في عدم الجزاءة رعاية أدب المشايخ وقوله بل يقال هي واجبة (٧٢) لاغيرها بل لا ليس عينها ولاغيرها لا محل له بعد التجاوز عن الالعين

واللاغير بل يقال هي واجبة لذات الواجب وكون مراد من قال الواجب ان وجود لذاته هو الله تعالى مذكوره يكاد لا تساعده عبارته لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما أن حمل الله تعالى عليه يجعله واجباً لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذاته الله هو الله تعالى وصفاته كان المعنى مذكوره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الامتصاص في التأويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن أنه يستحيل عند منكر الإيجاب الذي يدعى كونه فاعلاً مختاراً ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث

مع أن البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل وأيضاً لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددتها متغيرة كانت أو غير متغيرة فالأولى أن يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لذات وصفات وأن لا يجتزأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لاغيرها بل لا ليس عينها ولاغيرها أعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجبه له غير منفصل عنه فليس كل قديم لها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي أن يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطابق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى أن كلاً منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية واصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها * فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحاً لاثبات العينية ضمنياً واثباتها مع نفي العينية صريحاً لجمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحاً لجمع بينهما لأن المفهوم من

فسروه بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم من قال العدد ما يقع في العديف يكون أعم من السكم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب أو على التغليب (قوله مع أن البعض جزء من البعض) يرد عليه أنهم اتفقوا على أن كلاً من المراتب لا يؤلف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فأجزاء العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات (قوله فالأولى أن يقال) وقد يجاب أيضاً بأن القديم هو الأزلي القائم بنفسه ولو سلم قال كفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكاملين (قوله وأما في نفسها فهي ممكنة) قد سبق ما فيه من أنه يخالف ما اشتهر بينهم من أن كل ممكن محدث أي مسبوق بالعدم (قوله والكرامية الى نفي قدمها) يرد عليه أنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكامل فالتفريع

(قوله واصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات الخ) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكرار القدماء دون الفلاسفة فانه لا صعوبة عندهم لذلك بل وجبه الصعوبة أنه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلاً وقابلاً معاً وهو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات بأنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكامل والمشهور أنهم قالوا بحدوث الكلام (قوله فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين أحدهما أن الغير نقيض العين كما يشبه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضاً بمعنى السلب أو بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها وثانيهما أن سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوت وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كون قوله لا هو ولا غيره في الظاهر رفع للنقيضين نظراً بما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر ألاما لو كانت معدولة لأن الظاهر من لا هو ولا غيره العدول كما أن الظاهر من الا لا كاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين وهو لا هو ولا غيره لأن لا غيره في معنى لا لا هو وفي الحقيقة رفعهما وقوله لأن المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيه لأن الشيء ان لم يكن هو الآخر فهو غيره والافهوعينه والجمع بين النقيضين

استحالته يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من القدماء (قوله قلنا قد فسرنا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبنيًا على اصطلاح منهم بل لدعائهم أنه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة ورد بأن المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم أن لا يغيره ثوبه بل أمتعة البيت وبأن القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا كما سيحیی (قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلى محال) هذا البيان يستدعي أن لا يكون شيء من القدمين متغيرين فلا تكون الافلاك مع قدمها متغيرة ولا العقول وزيد لدفع المثال الاول أن المراد إمكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز. وفيه أنه لو كان كذلك لم يقتضوا في الاستدلال على ما ذكرنا بل كانوا متعرضين لأن الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الحيز لا متناع الحيز عليهما ويقتضون بأنه ترك التعرض لظهوره ثم نقول لو تم ما ذكره لزم أن لا يمنع تعدد القدماء اذ لا تكون القدماء متغيرة فالوجه أن يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضى والمقتضى عن الآخر وكذا يمنع انفكاك كل أمرين آخرين يقتضيهما أمر واحد عن الآخر (قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها اذ هو منها) أي بعض منها (٧٣) فعدمها عدمه أي عدم العشرة عين

عدم الواحد منها اما في ضمن واحدما أي واحد كان واما في ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لا مطلقا بل في ضمن جميع الاحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها الوجود جزء منها ومن البين أن المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعنى أن يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لا لوجودهما لانهما ليسا بوجودين وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور لا يقال فيه بحث من وجهين أحدهما انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها

الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والافهو عينه ولا يتصور بينهما واسطة * قلنا قد فسرنا الغيرية بكون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بالاتفاق لا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوما مفهوما الآخر ولا يوجد بدون كجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفة الحديثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزم المغايرة بين الجزء والكل

الذكر غير ظاهر (قوله قد فسرنا الغيرية بكون الموجودين الخ) قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة وأجيب بأن المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والالزم أن لا يغيره ثوبه (قوله أي يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فلا تنقض بالجسمين القدمين كذا قيل لكن يرد الالهامان المفروضان نقضا فليتأمل (قوله والعدم على الأزلى محال) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له ولا فجزء عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغاة والافتخاف الوجودين والعدمين ظاهر على أن الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكره (قوله بخلاف الصفات الحديثة) فانهم قالوا بمغايرة الصفات الحديثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيد اذ يتصف في الدار بالصفات الحديثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت أن المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود

(١٠ - عقائد) موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات الحديثة في ذلك وثانيهما أن هذا لا يتم في الصفات الحديثة اللازمة للذات * لاننا نقول المراد إمكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن في الصفات الحديثة اللازمة وان أورد أنه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح على أن الصفة اللازمة الحديثة لا تتحقق عند الشعور اذ الأعراض لا تبقى زمانين (قوله لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين الخ) لا يقال التردد في صحيح لانه تقرر من قوله بخلاف الصفة الحديثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات أن المراد الاكتفاء بجانب واحد * لاننا نقول كلامه مماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها يدل على أنه لا يكفي امتناع الانفكاك من جانب واحد في حسن التردد (قوله وان اكتفوا بجانب واحد لزم المغايرة بين الجزء والكل) أي غير الجزء الأخير وأيضا يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحلها وقد عرفت ما فيه وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل أقيم عليه فلا يجمع من غير ابطاله وأيضا الصفة مقتضى الذات فكيف تجوز الذات بدونها

(قوله لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض) يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين الشارح عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل تسكفه اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها ولا اغناء عنه لانه يكفي في نفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لان المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك (٧٤) الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحا لما نسب اليه ظهور الفساد

من قولهم ان الواحد يمتنع بدون العشرة بقي أن قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لحفاء كونه جزءا له وأنه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قوله فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم الخ) لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق الآن لا يجعل هذا التفسير من الأشاعة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم ويفهم من قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما الخ أن اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشترط المغايرة لافادته مع أن صحة الحمل متوقعة عليهما سواء اذ الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود وما يقال ان مجرد التغير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة فعليه أن يشترط لها مع التغير عدم اشتغال الموضوع

وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكرنا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالاً والعالم قدي تصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة . والحاصل أن وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك ظاهر * لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على أنها لا يتصور عدمها لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعالم مثلاً ثم يطلب بالبرهان اثبات البعض الآخر فعمل أنهم لم يريدوا هذا المعنى مع أنه لا يستقيم في العرض مع الحمل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايقين كالأب والابن وكالأخوين وكالعلة مع المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك * فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد * قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لافي مثل العلم والقدرة مع أن الكلام فيه ولا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الأفراد

وفي الخبر فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغير انما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز * ان قلت لعلمهم أرادوا بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائماً بالآخر أو محله ولا متقوم به والعالم غير قائم به ولا متقوم به ويجوز أن لا يقوم العرض بالحمل بأن ينعدم مع بقاء محله * قلت مثله بما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالأخص وتخصيص كل تعريف بالأعم حتى تحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى على أنه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الأعراض اللازمة (قوله وكذا بين الذات والصفة) يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها . ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بالامتناع أصلاً فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي (قوله لا يستقيم في العرض مع الحمل) أي في العرض الجزئي مع الحمل الجزئي لان السكينة ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا الحمل ظاهر (قوله وكالعلة مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قدي تصور موجوداً الخ اذ التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد (قوله والتغير بحسب المفهوم ليفيد) يرد عليه أن مجرد التغير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة

قولنا

على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع الآن الافادة تتوقف

على التغير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها نعم توجه أنه لا يتوقف افادة الحمل الاعلى التغير ذهناً الاعلى التغير بحسب المفهوم والتغير ذهناً يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ بالحيوان الناطق والبشر بالضحك (قوله قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لافي مثل العلم والقدرة) وأيضا هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم

(قوله فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لأنه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه) يعني لأنه من العشرة والعشرة لا تكون بدونه على أن مكسورة نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليست العشرة غيره لكان غير نفسه لأن المغير للشيء مغير لما ليس غيره وكثيرا ما ترى أن مفتوحة فهي حينئذ عطف على ضمير كان، وقوله بدونه على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون الواحد، فمن قال ففتح ان تصحيف لعدم إمكان عطفه على ماسبق الابتاحل تقدير ولزم أن تكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله ولا يخفى ما فيه إشارة إلى أن لافرق بين الجزء والكل والحل والعرض والعالم والصانع في أن يمتنع الانفكاك من أحد الجانبين فكيف بعد جعل الجزء غيرا من الجهالة وما يقال أنه إشارة إلى أن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية حتى يلزم من مغيرته للشيء مغيرته لنفسه وبالجملة مغيرة الشيء للشيء لا تقتضي مغيرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم من مغيرة الواحد للعشرة مغيرته لنفسه فظهر ضعفه بما قررناه لك فأحسن التأمل (قوله وهي صفة أزلية) تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج إلى تأويله بإرجاعه إلى صفة العلم، وأخذ الأزلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الأزلية في قوله وله صفات أزلية. وفيه أن ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم، ولك أن تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وأن تقول التعريف لعلم الله تعالى والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم سابقا وينتقض التعريف بالسمع والبصر إلا أن يقال لو كان الاحساس (٧٥) مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل

في العلم وإن كان مبايناله فالسمع والبصر ليسا مباينين ككشف العلوم بل مباينين ككشف المحسوس وكأن علمه تعالى أزلي تعلقه بما يجب أن يعلم في الأزل أيضا أزلي اذ تنزه تعالى عن الجهل بشيء في الأزل. نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار أنه حدث حادث وإنما قدم العلم على القدرة لأنه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العليم ما يقدر

ومتناول لكل فرد من آحاده مع أغياره فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لأنه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه وكذا لو كان زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه (وهي) أي صفاته الأزلية (العلم) وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم

قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب (قوله وأن تكون العشرة) قد وقع في عامة النسخ أن المصدرية بدل ان النافية والفتح تصحيف اذ لا يمكن عطفه على ماسبق الابتاحل تقدير وينتقض أيضا بالالزام فإنه غير عند المعتزلة (قوله ولا يخفى ما فيه) لأن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية. وبالجملة مغيرة الشيء للشيء لا تقتضي مغيرته لكل جزء من أجزائه (قوله تنكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديما أو حادثا فإن للعلم تعلقا قديما غير متناهية بالفعل بالنسبة إلى الأزليات والمتجددات باعتبار أنها ستتجدد وتعلقا حادثة متناهية بالفعل بالنسبة إلى المتجددات باعتبار وجودها الآن أو قبل (قوله تؤثر في المقدورات) يجعلها

عليه ما لا يوافق الحكمة. والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدورا ولأن العلم أعم من القدرة وقد عرفت وجهة تقديمهما على الحياة (قوله وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لأن المؤثر في المقدور التكوين عند مثبتيه لأنه يتمسك في اثباته بأن القدرة ليس أثرها إلا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة بها تؤثر في المقدور فيؤثر في أن التأثير في المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل. وحاصله صحة التأثير في المقدور ولا ينفع التأويل لأن قوله عند تعلقها بها يدل على أن التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة أزلية والنزاع في أن التعلق أزلي أو حادث انما هو بين النفاة للتكوين فإن بعضهم جعلوا التعلقا حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوا قديمة بمعنى أنها تعلق في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال والملاحم لهذا المذهب أن يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهي صفة أزلية توجب صحة العلم) لأن نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفه بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا أنه صحيح العلم والقدرة ولما كان جعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع أن شيئا منها لا يكون لغير الحي وهذا بيان بدعي منسوخ في هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لأنه يكفي ما ذكره في تعيين الحياة وليس المقصود استيفاء ما توجبه والام بصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت. وأورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير آية الكرسي أنه لا يصدق تفسير الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذوى العلم ولا يصح الجواب عنه بأنه تفسير حياة الواجب والافتقار تفسير حياة غيره باعتدال المزاج النوعي أو ما يتبعه من قوة الحس والحركة أو غيرهما لأنه لا يصدق على غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع إمكانه لما منع

(قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف واذن الشرع باطلاقه على القوى العززية فالأولى جمعها مع القدرة. ونحن نقول وبالقوى الاعتصام: ان القوة بمعنى نفي الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام في أنها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاتها أو أمر اعتباري ويؤيد جعله راجعا إلى القدرة حصر الصفات في الثمانية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالسموعات) ليس مقتصر في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تنمة وهي قوله فيذكر بها ادراكا تاما لمخالفة من تنمة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر يشهد به قوله ووصول هو فلا يرد أنه يصدق على صفة العلم لأنه يتعلق بالسموع لكن لا ينكشف بالسموع به انكشافا تاما. ومبني اثبات صفة السمع والبصر على أن للسمع والبصر حالة تتم حين الابصار والسمع منها حين العلم بالسموع والبصر من غير سماع وابصار فعلم أنهم ماصفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور من المعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والسكبي وأبو الحسن البصري يجمعونهما نفس العلم الآن للعلم تعلقين بالمحسوس أحدهما تتم من الآخر. ولا يخفى أن أسباب اثبات السمع والبصر توجب اثبات صفات آخر بازاء باقي المحسوسات ولا مندوحة عن اثباتها تحرز عن التحكم إلا أنه لم يرد اطلاق الشئ واللسم والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها وقوله لا على سبيل التخييل يعني ليس علمه تعالى بالسموع والبصر على سبيل التخييل لأن العلم بهما على سبيل التخييل لغيبهما عن الحس ولا يغيب المحسوس (٧-١) عنه تعالى. وفيه أن ذلك مادام المحسوس ظاهرا أو ما بعده فنسبته إليه

(والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخييل أو التوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هو ولا يلزم من قدمهما قدم السموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في الحى

يمكن الوجود من الفاعل وأما الوجود بالفعل فهو أثر التكوين عند القائلين به فيثبت تعلقات القدرة كالحاقدية وأما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى أنها تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند الآخرين (قوله وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الاطلاق على الله القوى العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة وأولهما غيرهم بالعلم بالسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا لانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث السموعات والمبصرات فالعلم نوعان من التعلق فلا يرد أن يقال العلم بالسموع حاصل قبل وجود السموع بخلاف السمع فلا يتحدان. ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشم والذوق واللسم أيضا فلا تنحصر الصفات في السمع (قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا

تعالى نسبتته قبل الوجود فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس. وأما نفي كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذا دخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس. بقى أن المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأى صفة ولا يبعد أن يقال جعله مدركا بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لأنه متعلق به فالمراد بصفة تتعلق بالسموعات والسموعات مع

ما يتعلق بها وكذا قوله بالمبصرات فيثبت يكون ذكر قوله لا على سبيل التوهم في موقعه.

(قوله)

ومما أشكل على وأرجو من الله أن يفتح على الجواب لولم يكن الصواب أنه لا يجب ادراك المبصر بالبصرة ويجوز ادراكه بالسماعة إلا أنه جرى عادته تعالى باقضية ادراكه عند استعمال البصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لا يجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورود السمع والبصر لأنه لا يوجب الاقيام السمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تعالى وأما ان ذلك القيام مستند إلى صفتين أو إلى واحدة فلا (قوله ولا يلزم من قدمهما مقدم السموعات والمبصرات) لا يخفى أن تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلى وتعلق قدرته تعالى يجوز أن يكون أزليا وأما تعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود السموع والبصر فمأبوهما قوله من أن عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلومات بناء على حدوث تعلقه ليس بذلك لأنه مبني على أنه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده الآن يقال أراد أنه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار أنه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لأن التعلق حادث. وبيان ذلك أن علمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلقا قبل وجوده وهو أزلى وتعلقا بعده وهو حادث (قوله وهما عبارتان) أى كل منهما عبارة عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع وكأنه أراد بذكر الخى الإشارة إلى أنه لا بد لها من الحياة لكن لاجهة لتخصيصها بالارادة والمشيئة لأن ماسوى الحياة كذلك ولا لتخصيص بالحياة اذ لا بد من العلم أيضا. والإشارة إلى أنه لا بد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين. وقوله مع استواء نسبة القدرة إلى السك زائد على التعريف إشارة إلى دليل اثباتها. وهذا القدر لا يتم بل لا بد من أن يضم إليه استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام

والتسكوين أيضا حتى تثبت مع أن استواء نسبة التسكوين غير مساهمة عند مثبتة بل يثبت به أن نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التسكوين واستواء نسبة العلم أيضا واضح فالوضع اليه للاستغنى عن قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع. ووجه ما ذكره أن العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لأنه تابع تعينه للوقوع وتعينه للوقوع مرجح. وأورد عليه أنه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه والكل في قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدرات والأوقات. وأورد عليه أن نسبة الارادة أيضا الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ويتسلسل وأجيب بأن تعلق الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهية العقل الحاكمة بأن الممارب من السبع لا يريد أحد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لا يريد أحد القديحين المستويين من كل وجه لمرجح (قوله وفيما ذكر تنبيهه على الرد على من زعم الخ) رد الحدوث بجعلها من الصفات الأزلية ورد العدمية بعدها من صفات لاهو ولا غيره والصفات العدمية لا يوصف بها ورد كونها أمرا بأنها (٧٧) ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها

ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها سلبا أنه يلزم أن يكون الحجر قادرا لاتصافه بتلك السواب لأن الحجر في أفعاله مغلوب لأنه ليس فاعلا بالاختيار، ولأنه كيف تكون هذه السواب مرجحة وهي بالنسبة الى الكل على السواء لأن هذا القائل أثبت المشيئة فليكن هي المرجحة وما ذكره أن ارادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعله غيره وما ذكره أن ارادته فعل غير أنه أمر مذهب السكبي وعند ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا في المواقف ففما ذكره خلط مذهب بذهب. وتحرير ما ذكره في

توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع. وفيما ذكر تنبيهه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم أن معنى ارادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب. ومعنى ارادته فعل غيره أنه أمر به. كيف وقد أمر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة أزلية تسمى التسكوين وسيجيء بتحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في الخلق (والترزيق) هو تسكوين مخصوص صرح به اشارة الى أن مثل التخليق والترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك مما أسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقة أزلية قائمة بالذات هي التسكوين لا كما زعم الأشعرى من انها اضافات وصفات للأفعال (والكلام) وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف

(قوله توجب تخصيص أحد المقدورين) عند تعلقها به واعترض بأنه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب * لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح تخصيص مع استواء النسبة * لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بالمرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) تحقيقه أن العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي. نعم يراد أن يقال يجوز أن يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الايمان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه (قوله أنه ليس بمكره ولا ساه) * ان قلت يلزم منه كون الجاد مريدا * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لجميع الارادات. نعم يرد عليه أن هذا المعنى لا يصلح مخصصا لحد الطرفين وهو ظاهر وان أريد أن الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مساهمة عندهم لكن الكلام على

بيان كونها أمرا أنه لو تعلق ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون أمره أمرا بما لا يدخل تحت قدرته وهذا الاستدلال مبني على أن هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجوزا لم يصح منه هذا الاستدلال فن قال الملازمة في قوله ولو شاء لوقع غير مساهمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل لكلامه (قوله وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في الخلق) وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع داعي مناسبته للتخليق (قوله وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالمركب من الحروف نصريح بما أريد من القرآن من اللفظ لأنه مشترك والتعبير عن الصفة الأزلية ليس مخصوصا بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والأحاديث القدسية الأئمة لما كان بحث الكلام أخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم أن الصفة الأزلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية. وظاهر أن ذات فرعون وهامان وأمثالهما ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها واطارها فهو ما راجع الى صفة العلم كما قيل أو الى صفة القدرة كما يمكن أن يقال. فالظاهر أن صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي أن يحال علمه الى الله تعالى ويعترف بأن له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته

وكلامه وقد سبق في الشرح أيضا في شرح قول المصنف الحلي القادر السميع العليم الخ أن الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بأن الإجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لأن مبناه قوله لا يجتمع أم تي على الصلاة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاما أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الأنبياء) والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر لا يقال لم يثبت إلا أنه متسكّم أما أن الكلام صفة موجودة فلا * لأننا نقول الخصم لا ينسكّر وجود الكلام ولذا لا يرضى بقيامه به تعالى لحدوثه مع أنه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الأزلية به تعالى (قوله فثبت أن الله تعالى صفات ثمانية) بظاهره متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام فالتفريع بملاحظة أدلة باقي الصفات ولك أن تجعل فرعا لجميع ما سبق (قوله ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) يستفاد منه أن الداعي إلى تفصيل الكلام في مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيدا المقصود من التفصيل إثبات الكلام النفسي ونفى كونه مخلوقا ألا ترى أنه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وأيضا المتبادر من إثبات صفة الكلام إطلاق المتسكّم أو التسكّم عليه تعالى فبفيه أن الاسم هو المتكلم وتكرار الإشارة إلى التسكّمين والارادة لتقرير القائل بالتسكّمين ثبت الارادة أيضا لأن الظاهر أن كلا منهما يعني عن الآخر ولا يخفى لطف قوله وفصل الكلام بعض التفصيل (قوله ضرورة (٧٩) امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو

إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التسكّم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت أن الله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام. ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة أنها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لأن امتناع التسكّم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهى وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام (صفة) أي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذي هو ترك التسكّم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات ما بحسب الفطرة كما في الحرس

والارادة فيما سبق لأنه يدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء) قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور فيين كلاميه تدافع ولا بد في التوفيق من التمثل فتأمل (قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التسكّم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويؤولون ذلك بإيجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة

بالهواء قيامه بالتسكّم وهم من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الأمر (قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث) الأولى لامتناع قيام الحوادث لأن الامتناع ليس ضروريا الآن يراد كونه من ضروريات الدين (قوله ضرورة أنها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض) فالمقتضى حادث لانقضائه والسبوق به كذلك لأنه مسبوق به والرد على الحنابلة ظاهر وأما المشهور عن الكرامية أنه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى وغاية التوجيه أن يقال القائلين بتقييد الكرامية ولعل الشارح اطّلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة. واعلم أن ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه يعنى المتقدم عن التأخر فإن كون الشيء صفة له تعالى يعنى عن الوصف بالأزلية لأن وصفه لا يكون إلا كذلك والأزلية تعنى عن الوصف بأنه ليس من جنس الحروف والاصوات فالأولى أن يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات أزلى هو صفة له. وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله أزلية رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة (قوله الذي هو ترك التسكّم) فتعريف الكلام بترك السكوت يستلزم الدور (قوله هي عدم مطاوعة الآلة) أما بحسب الفطرة الخ الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون بعدم الآلة ما بحسب الفطرة ولعارض وضعف الآلة لعدم الباع أيضا فطري فلا تحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقا صفة منافية للسكوت لا الكلام بالآلة وكلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه عن الآلة وذلك بين

مأخذ الاشتقاق) وهو التسكّم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة يسلمون وجوب قيام التسكّم به وينسكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التسكّم بمعنى إيجاد الكلام في محاله أو رد عليهم أنه يخالف اللغة ولا ضرورة تدعو إليها ولهم أن يقولوا إن الكلام صوت مكيف بالاعتماد على الخارج والصوت كيفية تعرض للهواء حين توجهه من قرع أو قلع عنيف فليس التسكّم إلا أحداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائما بالتسكّم ويكون قيامه

(قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي) يعني أن هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي فكما أنه على بناءة وليست صلة الصدق وهذا منع للدعي بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو كناية على صلة الصدق. وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ولو قال وهذه لكان أظهر. وبالجملة المقصود أن هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي وقوله اذ السكوت والخرس انما ينافي التلطف الأولي فيه انما ينافيهما اللفظ فتأمل (قوله والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر) ذكر الثلاثة ليس لانحصار الكلام في الأمر والنهي والخبر بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه على أن تكثير الأسماء له تعالى ليس باعتبار تكثير الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والافهم ومنزه عن الاستعلام وحينئذ تزيد على الخمسة لوجود التعجب والتعجب والتعجب أيضا وأشار الشارح بقوله يعني أنه صفة واحدة الخ الى دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق من أن السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثيرها من تعدد الأسماء والاضافات ويمكن توجيه آخر وهو انه اشارة الى أنه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بالآلة وجارحة (قوله لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد الخ) لان كمال التوحيد ان لا يكون لمساواة مدخل في تحقق شيء فالقول بوجود الصفة لا يليق الاعلى قدر الضرورة والأولى أن يقول ولا دليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما توجب نفى تكثير الدليل (٨٠) عليه فلا تستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل. نعم انتفاء الدليل

يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها للدليل ولا يخفى أن انتفاء الدليل على تكثير كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها فالواجب أن يقال ولا دليل على تكثير شيء منها. ولا يذهب عليك أن تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو أن تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه

أو بحسب ضعفها وعدم باوغها احد القوة كما في الطفولية * فان قيل هذا الكلام انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلطف * قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بأن لا يريد في نفسه التكلم أولا يقدر على ذلك فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده أعنى السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر) يعني أنه صفة واحدة تتكرر الى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعالم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثير والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثير كل منها في نفسها * فان قيل هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها * قلنا انه ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما في الأزل فلا انقسام أصلا

واما السكرامية فقائلون بحدوثه (قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق أن عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات الأزلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعالم الذي له كثرة أزلية بحسب تعلقاته. واعترض على مذهب الحدوث بأن وجود جنس الكلام بدون الأنواع مستحيل وأجيب بأن ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية

أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها) اعلم أن ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكررة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيّد من الاشاعرة حيث قال: الكلام في الأزل ليس متصفا بشيء من الاقسام الخمسة انما يصير أحدها فيما لا يزال. وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد بدونها وأجيب بمنع ذلك في الأنواع الاعتبارية كما في الكلام فان الأنواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق وهذا ظهران ما قيل ان ما سبق بهينه تحقيق الجواب فلا وجه ليراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق أن التعذر طارئ بطريان التعلق والسؤال أنه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلاو الكلام عنها في الأزل وههنا أبحاث الأول أن هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم وغير ذلك والثاني أن ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها فلا يترتب من وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام والثالث أن توجه السؤال لا يختص بتقدير كون التعلق غير أزلي بل يتجه مع كون التعلقات أزلية بأن يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص والجواب عن الأول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والاجل الاقسام أنواعا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد بل لا يجهل المأخوذات بالاعتبارات أقساما للشخص فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني بأن الاقسام المذكورة على سبيل التمثيل. ولم يخص السؤال أنه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الأزل خاليًا عنها وعن الثالث أنه أورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيّد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق أزليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه

(قوله وذهب بعضهم الى أنه في الأزل خبر) فيكون واحدا في الازل غير خارج من الأقسام وفيه أن الأخبار متعددة فلا تثبت وحدته بكونه خبرا ما ينف التعدد عن الخبر وذلك بأن يقال انما تعدد الاخبار بتعدد العلاقات فلا تخلص الا بالتسك بالعلق. وقوله لان حاصل الأمر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل أمر الندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التزبيهي لا اخبار عن العقاب على الفعل ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما أيضا اخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما شتهر أنه لطلب الاقبال. ولا يخفى أن ما ذكره لوجع الأمور الخمسة خبر في الأزل وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبرا في الأزل واختلاف هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على أن اختلاف الأقسام الأربعة لا يخبر باحتماله الصدق والكذب دون الأقسام الأربعة يستحيل على الاختلاف ومن البين أن استلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا أولى من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا ويستلزم الأمر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وور بما يقال كل طلب في الكلام اللفظي (٨١) حصل بتصرف في الكلام الخبري. فقولنا

وذهب بعضهم الى أنه في الأزل خبر وجمع الكل اليه لان حاصل الأمر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة. ورد بأننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد * فان قيل الأمر والنهي بأمور ولا منهي سفه وعبث والاخبار في الأزل بطريق الماضي كذب محض يجب تنزيهه الله تعالى عنه * قلنا ان لم يجعل كلامه في الأزل أمرا ونهيًا وخبرًا فلا اشكال وان جعلناه فالأمر في الازل لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلا لتحصيله فيسكن وجود المأمور في علم الأمر كما اذا قدر الرجل ابناله فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا تصف بشيء من الأزمنة اذ لا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتزبيه عن الزمان كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان. ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على أن القرآن أيضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتناو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله ما ذكره المشايخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق

فيعتبر تكثيرها بحسب تعلقاتها (قوله بأننا نعلم اختلاف هذه المعاني) فان الأمر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره أن زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه أنه زيد ولا يصدق عليه أنه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم فيجعل البعض راجعا الى الآخر ليس أولى من عكسه ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) اعترض عليه بأن فيه عزا على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفيها * لا يقال يلزم منه أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء أصلا وانه قطعي البطلان

اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت في محلها وهكذا. وهذا رجح جعل الطلب راجعا الى الخبر (قوله) فان قيل الأمر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه (هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام ومن فوائده ما ذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار أيضا سفه عند عدم مخاطب. والجواب التحقيق عن هذه الشبهة أن السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض لا يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذب محضا أنه لا زمان قبل زمان التسك

(١١ - عقائد) فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال أيضا كذا محضا اذ لا زمان بعد زمان التسك أيضا اذ لا انقضاء للتسكام فقصر النظر على الماضي لقصور معرفة القاضى. وكما يمكن الجواب بأن الأمر في الازل لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور الخ يمكن الجواب بأن الإيجاب حين تعلق الأمر فليسكن الأمر قدما والتعلق حادثا عند وجود المأمور وأهليته. والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم المأمور في الازل ولا يحتاج في أمره الى تقديره فهو أولى بالأمر قبل الوجود * لا يقال أمر الرجل قبل وجود الابن اعدم وثوقه بادراك الابن فليس في أمره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لأمره قبل الوجود * لانا نقول لا يمكن أمره تعالى الا في الازل لا امتناع قيام الحادث بذاته الا قدس والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله) ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه الخ) يعنى بعد اثبات أزلية الكلام حكم بأزلية القرآن تنبيهها على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لو لا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح في الحدوث عنه وبهذا اندفع أنه يتبادر من هذا أن جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف. ويستفاد من قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ أنه جمعهما لان في الحدوث عن القرآن ينبغي أن يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن ولا يخفى أن ما ذكره تكافؤ في التنبيه على الاطلاق على القرآن أن يقول ويطبق القرآن على الكلام النفسي

أ
م
ن
ر
ة
ل
ل
ر
ن
ن
ن
بن
ة
بن
لى
ل
يل
حاد
ت
دة
كما
ره
مم
ان
فى
تفع
ذى
كل
من
فلا
جماعا
عبد
يس
ندنا
الى
أن
على
زير
على
اص

ولا وجه لإثبات عدم الحدوث بهذا الغرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الأزلية أثبت أن القرآن غير مخلوق لأنه عقبه بكلام الله لما ذكره المشايخ أو قصدا إلى جري الكلام على وفق الحديث أو نقول بنبه على طريق نفي الحدوث عن القرآن أو أشار إلى دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة لتقديم الكلام من إجماع الأشاعرة على أن القرآن غير مخلوق. ووجه الدفع أن القرآن بمعنى الكلام النفسي. ولا يخفى أن قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه تبادر الكلام اللفظي من القرآن شيوعه فيه على عكس كلام الله * قلت وأيضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله بالله العظيم يحتمل القسم وفي خلاصة الطيبي نقلا عن الصغاني أن هذا الحديث موضوع والمراد بالفر يقين الأشاعرة والمعتزلة للقائلون بالحدوث والقائلون بالتقدم لأنه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة. وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والمناسب بكلام الأشاعرة مسئلة عدم خلق القرآن والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق في موضع أنه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام وفي موضع آخر أنه يتمتع بقيام

(٨٢)

لثلاث سبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما ذهب إليه الحنابلة جهلا أو عنادا وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا إلى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق. ومن قال أنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا نترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن. وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافئ نحن لا نقول بتقديم الألفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي. ودليلنا ما مر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الأنبياء صلوات الله عليهم أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفس القديم. وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتزويل وكونه عرييا مسموعا فصيحيا معجزا إلى غير ذلك فأنما يقوم حجة على الحنابلة لأعلينا لانا قائلون بحدوث التنظيم وأنما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلما ذهبوا إلى أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ على اختلاف بينهم وأنت خير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والأصح أنصف الباري بالأعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا

لأننا نقول فرق بين الأمر الصريح والضمني والسفه هو الأمر الصريح لعدم (قوله لثلاث سبق إلى الفهم الخ) فإن القرآن شائع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وأيضا فيه تنبيه على الترادف (قوله وأنت خير بأن المتحرك الخ) يعني أن قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول فقوله والأصح أنصف الباري يريده الصحة بحسب اللغة

مطاق التركيب الجامع للتوالي في النطق كيفما اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لأنه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعاني وهذا إنما يكون بالنسبة إلى الكلمات والجمل، وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على أنها تستدعي التوقف على الأجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتزويل يوجب الانتقال من مكان عال إلى سافل والمكان حادث وكونه عرييا يوجب كونه من موضوعات العرب وموضوعاتها. وكونه فصيحيا

يوجب أن يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذلك موصوفه لأن محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لأنه يحدث بالقياس إلى المتحدث ومحل الحادث حادث. وقوله إلى غير ذلك إشارة إلى ما سبق من أنه ليس مجتمع الأجزاء بل جزء منه منقضى وجزء مسبق بالمنقضى ولا يخفى أن بعض ما ذكرنا إنما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن إضافات واعتبارات فتأمل (قوله إيجاد الأصوات في محالها) من النبي وجبريل وقوله وإن لم يقرأ بمعنى وإن لم يقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة التي تتضمنه كلمة الوصل والظاهر أن الضمير راجع إلى المحال واللوح المحفوظ يعني أن الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محال وإن لم تصدر تلك المحال متكاملة به حتى تنقوى علاقة إطلاق التكلم عليه تعالى لأنه لو كان كذلك يكون سببا للتكلم وكون المتحرك من قام به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بأن المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المتكلم في الهواء وإطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام في محله ومنشأ هذا الإطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من إطلاق المتكلم الشائع في هذا المعنى محله إطلاق الأبيض والمتحرك إلى غير ذلك لأنه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله. وتقييد الأعراض بالمخلوقة على أصل المعتزلة من كون العباد خالقين لأفعالهم والافئ كل عرض مخلوق له تعالى عند الأشاعرة والاولى أن يقول يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الأعراض المخلوقة له تعالى إذ لا يلزم من إطلاق الأبيض بهذا المعنى أنصفه تعالى بالبياض بل بإيجاده

(قوله)

(قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ) كأنه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى إلى وجه تخصيصها بالدفع، وذلك الوجه أنما يتم بترك كلمة من فالأولى وأقوى شبه المعتزلة، وفي قوله انكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل اليها نظر لأن أبا حنيفة وأتباعه مناعلى أن القرآن اسم لما نقل اليها بين دفتي المصاحف تواتر اسوى بسم الله الرحمن الرحيم في أوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل. ويمكن أن تقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على أن القرآن منقول اليها بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم أموراً تمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهية أو لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسى حتى يصح الحكم عليه بأنه مخلوق. والاشارة إلى الجواب بقوله وهو الخ اما يمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوباً في المصاحف حقيقة واما يمنع بطلان التالى ان جعل مجازاً * فان قلت مدار الجواب على أن كونه مكتوباً في المصاحف مجاز ولا اشارة اليه فكيف يكون اشارة إلى الجواب بل هو بابقاء الشبهة أشبه * قلت يشير إلى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم. ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا اما جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق واما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق. وقوله محفوظ في قلوبنا أى بالفاظ مخيلة الأولى أى بصور ذهنية ليلائم التحقيق الذى سذكركه من الوجودات الأربعة اذ ليس وجود الشئ في الذهن باللفظ المخيل ونفى الحول نفي الحول بالحقيقة فلا فرق بين الحول والكتابة والسماع والقراءة في النفي والاثبات فان السكك منفي حقيقة مثبت مجازاً (٨٣) فايروهم البيان من الفرق لا وبق عليه (قوله وتحقيقه أن الشئ

ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل اليها بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقروءاً بالألسن مسموعاً بالأذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فأشار إلى الجواب بقوله (وهو) أى القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) أى بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا) أى بالآلفاظ المخيلة (مقروء بألسنتنا) بالحروف المملوطة المسموعة (مسموع بأذاننا) بذلك أيضاً (غير حال فيها) أى مع ذلك ليس حالاً في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والأذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق تذكر باللفظ وتكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرراً. وتحقيقه أن الشئ وجوداً في الاعيان ووجوداً في الأذهان ووجوداً في العبارة ووجوداً في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الأذهان وهو على ما في الاعيان حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو الخيلة كما في قولنا (قوله يراد به الألفاظ المنطوقة الخ) يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف. والتفصيل أنه لما تمسكت المعتزلة بأن القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثاً أجيب عنه تارة بأن وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بأن الموصوف هو اللفظ وقد يطلق

وجوداً في الاعيان) يريد بالشئ الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني فلذا صح اثبات وجودات أربعة للشئ على الوجه السككي ولا ينافيه قوله ووجوداً في الأذهان لأنه وجود مجازي كأخويه عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكماء وشرذمة من المتكلمين * اعلم أن قوله للشئ وجود في الاعيان ليس كقوله وجود في الأذهان فان وجوده في الاعيان معناه أنه واحد من

الاعيان سمي الموجود الخارجى عيناً لأنه خير الموجودات كما يقال لأشرف الناس أعيانها والوجود في الأذهان معناه حضوره في ذهن من الأذهان. ومعنى الوجود في العبارة أن العبارة ميزته عن الاغيار ببيانها كما أن الوجود يميزه عن الاغيار وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان (قوله حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم) هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه. يعنى اذا عرفت ان وصف الكلام النفسى بهذه الأمور مجازى فكما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الألفاظ المنطوقة. وهذا التحقيق عرف جواب آخر عن شبهة المذكورة وهو أن المتفق بيننا أن القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل اليها بين دفتي المصاحف تواتراً. وهذا اندفع ما أوردناه اشتبهه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فإنه يجاب عن شبهة تارة بأن الوصف بهذه الأمور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بأن الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح ولا يبعد أن يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالقصد إلى جواب آخر ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على أنه اذا ووصف القرآن بمعنى الكلام النفسى بهذه الأمور مجازاً كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان ما ل الوصف المجازى حقيقة فلا يبعد أن يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ما ذكره ووصف للكلام اللفظي بناء على أن ما ل وصف شئ بشئ مجازاً ووصف شئ آخر به حقيقة، وينقدح من هذا أنه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن شبهة واحد فتأمل

أ
ل
ن
ر
ب
ل
ل
ر
ن
ن
ن
ن
ع
ن
على
ول
يل
حاد
ات
ادة
كما
ره
سم
ان
في
تفع
ذى
كل
من
فلا
جماعا
اميد
يس
ندنا
الى
أن
على
نزي
على
اص

(قوله ولما كان دليل الأحكام الشرعية الخ) كأنه جواب لما يقال لم يثبت الأصوليون إلا الكلام اللفظي فثبتت الكلام النفسي مخالفة لأثر باب الأصول الذين هم عمدة أهل الإسلام. وتوجيهه أن عدم بحثهم عنه لا أنه ليس الدليل وبحتم عن الدليل لا أنهم لا يثبتونه وينكرونه. ولا يخفى أن التعريف لما ذكره فرع الجعل اسما للنظم فالأولى تقديم الجعل على التعريف وأن تعريفهم لا أحدهم معنى القرآن لا جعلهم القرآن اسما لأن الظاهر أنه لا اصطلاح منهم إذ لا احتياج للاصطلاح فيما له الوضع الشرعي (قوله أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى) أو ل عبارة الأصوليين لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لأنه إذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول اليها حقيقة في اللفظ مجاز في المعنى لكن لا يساعدهما التأويل مافي كتبهم أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة إلا أنه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة ولهذا جاوز القراءة بالفارسية. هذا فإنه يدل على أن كلا من النظم والمعنى ركن ألزم. وفي قوله لا مجرد المعنى مسامحة والمراد للجموع يدخل فيه مجرد المعنى. ولك أن تجعله عطفًا على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة. وقوله وأما الكلام القديم الخ عدل لجعل القراءة والحفظ والمسامحة من سمات الحدوث كأنه قال أما هذه الثلاثة فمن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه فالأولى (٨٤) تقديمه على قوله ولما كان دليل الأحكام الشرعية الخ لأنه فصل بالأجنبي إلا

أن يحمل قوله ولما كان على مثال آخر يوصف الكلام فيه سمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لا على ما قدمناه (قوله فعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الأشعري لا يحتاج إلى تأويل قوله تعالى وفيه بحث لأنه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الأمر بأجار المشرك إلى أن يسمع نفس كلام الله. نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى إلى التأويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص

حفظت القرآن أو الأشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للحدث مس القرآن ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الأصول بالكتاب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الأسفرائني وهو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله فعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم * فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز الفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه. وأيضا المعجز المنحدي به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك انما يتصور في النظم المؤلف للفصل إلى السور إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة * قلنا التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات. ومعنى الاضافة أنه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي أصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الافي كلام الله تعالى. وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل (قوله خص باسم الكليم) قال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المقتاد

(قوله)

باسم الكليم) أي كليم الله فان كليمك الذي يكلمك على ما في الصحاح وعلى مذهب

الأشعري إطلاق الكليم على ظاهره. وإنما الحاجة إلى هذا الوجه أو إلى ما قيل من أنه خص باسم الكليم لما أنه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكأنه سمعه من الله الذي سخر كل جهة وتزده عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم المؤلف الخ) يعني ما يدل عليه ماذ كرفي توجيه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من أن كلام الله محمول على التجوز وإطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقا لصح نفيه عنه لأن علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل الشجاع لأنه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وما ذكره في معرض الجواب تسليم للشبهة من أن هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا يخفى أنه على تقدير الاشتراك أيضا يتجه أنه ينبغي أن يصح أن يقال ليس النظم المنزل المعجز الفصل إلى السور كلام الله تعالى لا يصح نفي أحدهم معنى اللفظ المشترك عن الآخر إذ اتبنا لأن يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة إلى نصب قرينة على المراد بالنفي بخلاف المشترك فإنه لا يصح نفيه من غير أن ينصب قرينة على أن المراد بالنفي معنى وبالنفي عنه معنى آخر (قوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز الخ) وأورد عليه أن هذا يقتضي أن يكون منقولا في اللفظ مهجورا

في المعنى لا مشتركاً وأجيب بأنه لا يكفي في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد من كون المعنى الأول مهجوراً وفيه أنه لا بد في الاشتراك من عدم ترتب الوضحين والوضع لعلاقة تقتضيه فالجواب أنه لم ير دأناً الوضع للفظ للعلاقة كما تشعر به العبارة بل إن الاعتداد باللفظي ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسي (قوله) وذهب بعض المحققين (الخ) في شرح المواقف * أعلم أن المصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه في الخطبة، ومخصوصها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب أن المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فأنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالة المعنى على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلاماً حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم كفر من أنكر كلامية ما بين (٨٥) دفع المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله

تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف ومقروء باللسن ومحفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال إن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب

القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعها لذلك إنما هو باعتبار دلالة المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية. وذهب بعض المحققين إلى أن المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة المعنى والمراد به ما يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم أن القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كزعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء فإنه يبدى الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسبب من بسم الله إلا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى أن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب إنما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه إلى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جديل تعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف والمنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولأن الأشكال المرتبة الدالة عليه. ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث إذا التفت إليها كان كلاماً مؤلفاً من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة وإذا تلفظ كان

(قوله) إنما هو باعتبار دلالة (قوله) قيل اعتبار العلاقة يشهر بكونه منقولاً لا مشتركاً ويكون أيضاً مجازاً في المنقول عنه وهو باطل وجوابه أن النقل هجر المعنى الأول واعتبار العلاقة لا يقتضيه. وقد يجاب بأن اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون منقولاً وفيه أن إثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشكل لا ضرورة في التزامه (قوله) اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) ويرد عليه أن كلام الله أن كان اسماً لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ماقراًناه كلام الله تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل وإن كان اسماً لنوع القائم به يلزم أن يكون إطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً فيصح نفيه عنه حقيقة وإن جعل من قبيل كون الموضوع له خاصاً والوضع عاماً يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضاً حقيقة ولا مخلص إلا بأن يجعل مشتركاً بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله) ليس مرتب الأجزاء في نفسه) يشكك الفرق حينئذ بين قيام لمع

حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ جمعا بين الأدلة. وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته. ثم كلامه. وهذا الحمل لكلام الشيخ بما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الأقدام ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة. وهذا وفيه أبحاث منها ما قيل إن كلام الله تعالى أن كان اسماً لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضاً أن لا يكون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله. وإن كان اسماً للنوع القائم يلزم أن يكون كلام الله في الشخص القائم به مجازاً فيصح أن يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن أكثر الأفراد وأنه إذا لم يكن اللفظ مرتب الأجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح وملح في نفسه ومنها ما يمكن أن يقال أنه على هذا التحقيق أيضاً يلزم أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى لأن مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتب الأجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بأن اختيار هذا التحقيق لأنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية لأنه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة في كونه أقرب مع هذه الأمور المتوجهة ولا يخفى أنه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة وأخرج قولهم عن حضيض الوهن إلى ذروة المتانة (قوله) ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه

يا
لم
ت
بر
بة
ل
ل
س
ن
ين
ين
عة
ين
على
ول
يل
حاد
يات
إادة
كما
سره
سم
ران
في
تفع
نذي
كل
من
فلا
جماعا
اعبد
يس
ندنا
سالي
دأن
دعلى
نزي
على
اص

لا يحصل لتكوين اللفظ من الأشكال بل المركب من الأشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من نقوش مرتبة قياما للكلام بنفس الحافظ (قوله والاختراع ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل التزيين والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكم فانهما بلا مة فهم غير مسبوقين بالعدم والابداع مزيد بخصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة أيضا فهو يخص المجردات ولما لم يعترف بالتكليم بممكن غير مادي وغير زمني صار عنده مساو بين الاحداث والتفسير باخراج المعدوم من عدم الى الوجود مبنى على ارادة مبدا الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري (قوله لا طباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكوّن له) ليس قوله مكوّن له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لسنه لم يثبت في اللغة في غير الضمائر وفي بعض النسخ فمكوّن وهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر وفساده غير خفي على ذكي وانفاق العقل والنقل على أنه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خلق كل شيء وأمانه خالق لواحد أو لغير أفعال العباد (٨٦) فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه منفرد فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم

البار زنى معرض العقل. عليك بالفرق بين اطباق العقل والنقل وبين اطباق العقل والنقل فلا يوقعك الالباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لمظنة أن الاختلاف في أنه خالق جميع العالم ينافي ذلك اطباق وقوله لا طباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم ظاهر في اطباق على صحة هذه الدعوى والدعوى أنه من قام به الخلق لأنه يطلق عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على أنه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو أمر منقول من اللغة (قوله

كلاما مسموعا) والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من عدم الى الوجود (صفة الله تعالى) لا طباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكوّن له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذا لاشتقاق وصفه قائم به (أزلية) لوجوه: الأول أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر الثاني انه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق فلو لم يكن في الأزل خالق لزم الكذب أو العدول الى المجازي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على أنه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض. الثالث أنه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع أنه مشاهد واما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع. والرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب

وملغ ونظائرهما اذا لفرق بالترتيب الاجزاء (قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد بمبدؤها (قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يرد عليه أنه يجوز أن يقوم بالغير كما ذهب اليه أبو الهذيل فان رده بما سيحىء اتحاد الدليلان وجوابه انه مردود بأن صفة الشيء لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه) يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي يمتنع لتوقفه على عدم الإيهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه (قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) يرد عليه منع مشهور لجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد أشرنا الى ماله وعليه. ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصف به البارى تعالى أزلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه ينفعك في مواضع

الأول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر) من أنه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث أو حدوث القديم ولزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بأنه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبديهة (قوله فلو لم يكن في الأزل خالقا لزم الكذب أو العدول الخ) لزوم الكذب يندفع بما سبق أن الاخبار في الأزل لا تنصف بشيء من الأزمنة اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة الى تعالى واردة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازا في المستقبل لكنه مرجوح كما يعلم في محله. نعم لو تمسك بأنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه خالق لم يخالف ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة أن المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا أظهر وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية اليه اذا الأصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة. وما يجب أن ينبه عليه أن أزلية الخلق انما تدفع الكذب بأن تكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته وجود الخلق في الأزل لأنه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم المخلوق لأن صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق بدون تحقق المخلوق فيظهر لك أن بناء هذا الدليل أيضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والمخلوق

وأما يمكن بالنظر إلى الصفة الموجودة القديمة لأنها التي تتحقق بدون الخلق دون الإضافة فإنها لا تتصور بدونها فمن قال الحكم ببناء الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية لا إضافية بين الخالق والمخلوق فيماد الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم وفي استلزام جواز إطلاق الخلق بمعنى القادر على الخلق جواز إطلاق الأسود بمعنى القادر على السواد بحث لأن من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال العنب المسكر لا سكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على أنه لو تحقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما من خلق السواد لا من السواد وأما ما ورد عليه من أن لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الإيهام والاذن وعدم الجواز العقلي مسلم يمكن دفعه بأنه أيده أن يلزم جواز إطلاق الأعراض في الجملة أعني على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع أن الإطلاق باطل عند الكل (قوله من أن تكوين كل جسم قائم به) دون تكوين العرض فإنه لا يقوم بالعرض لا ممتنع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض أيضا قائم بالجسم فالواضح أن يقال تكوين كل جسم وأعراضه قائم به ولا يخفى أنه على هذا أيضا لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا يزيد الصفات على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكوّنًا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين إذ التكوين الوجود لا يقوم بالمعدم فلا يحتاج الحادث في وجوده إلى التكوين (قوله والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق الخ) * فان قلت فعاد الكلام في تسميته في الأزل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير (٨٧) تعذر الحقيقة * قلت اذا كان الخالق

إضافة غير متحققة إلا بالنسبة إلى الخلق كانت الحقيقة متعذرة ويجب العدول إلى المجاز وبهذا علم أن مبنى الدليل الثاني أيضا على أن التكوين صفة حقيقية إذ لو كان إضافة لتعذرت الحقيقة فبطل ما قيل كأنه أراد بقوله ومبنى هذه الأدلة ما عدا الدليل الثاني أو بنى الأمر على التغليب هذا وكما أن مبنى الأدلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى

إليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكوّنًا لنفسه ولا خفاء في استحالة ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعالم والقدرة والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بألسنتنا ومعبودا لنا ويمتينا ويحيينا ونحو ذلك. والحاصل في الأزل هو مبدأ التخليق والترزيق والامانة والاحياء وغير ذلك ولادليل على كونه أى التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص أحدا الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال أشار إلى الجواب بقوله (وهو) أى التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لافى الأزل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته) فالتكوين باق أزلا وأبدا

شئى (قوله ومبنى هذه الأدلة) كأنه أراد ما عدا الدليل الثاني أو بنى الأمر على التغليب (قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) ويخطر بالبال أن التكوين هو المعنى الذى تجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وإن لم يوجد بعد وهذا المعنى يهم الموجب أيضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى

أيضا عليه ومبنى كون الامانة تكوينا ومبداؤه ارادة وقدرة على أن الموت صفة وجودية ضد الحياة على ما في المواقف من أنه قيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله في الحي فمضى ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الا فيما له وجود والجواب أن الخلق التقدير دون الإيجاد وأما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحياة. قيل والذي يخطر بالبال أن التكوين هو المعنى الذى تجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وإن لم يوجد بعد وهذا المعنى يهم الموجب أيضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى وفيه أنه لو احتاجت الصفات إلى التكوين لاحتاج التكوين إلى التكوين وهم جراً ونحن نقول كما أنه ثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي أن يثبت التكوين فإنه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من أعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزّه عن الآلة لكنه يناسب أن يكون له صفة ينط بها الأثر تقوم مقام الجوارح في غيره كما أن له صفة سمع تقوم مقام السامعة في غيره. وهذا وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة يفيد أن مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك إذ لا بد من العلم أيضا (قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب) يعنى أن التكوين يستلزم وجود المكون كما أن الضرب يستلزم وجود المضروب إلا أن وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فإنه متأخر عن التكوين فلا يتجه أنه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود المحدثات عن إثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين أما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم والإشارة إلى الجواب بقوله وهو أى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من

وا
لم
ت
ير
ية
ل
ل
در
ان
ين
ين
اعة
ين
على
ول
نيل
حاد
يات
ياده
كما
مره
اسم
وان
في
تتفع
نذى
كل
من
فلا
جماعا
اعبد
يس
ندنا
الى
دان
دعلى
نزي
على
باص

أجزائه لا في الأزل بل لوقت وجوده باعتبار أنه يفيد أن التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فيه إداد بالاضافة
تعلق تلك الصفة الواحدة بأمر متعددة في أوقات متفاوتة فيعلم أن المتعلق بالزمان هو المتعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة
التعلقات ولعدم وضوح عبارته فيما قصده قال أشار الى الجواب إشارة الى الخفاء ولا يخفى أن تكوينه للعالم ليس الانكسب لكونه لكل جزء
من أجزائه فالأولى لكل جزء من أجزائه بدون العطف على الابدال واللام في قوله لوقت وجوده زائدة أو بمعنى في والظاهر أن قوله وهو
تكوينه للعالم إشارة الى أنه لا تسكرفي التكوين وانما تعدد تعدد التعلقات والى أنه متعلق بالعالم لا بصفاته والاحتياج للتكوين الى
تكوين آخر وهلم جرا والى أنه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الأول فقط واستناد باقي الممكنات
الى العقول والظاهر من الكل أنه دفع لما يورد من أن تكوين الشيء كان في حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود
لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بأن تكوينه حال حدوثه فأثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطالان والحق ما أشار
اليه من أن التكوين حال الوجود بهذا التكوين (٨٨) ومن البين أن قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم وأجزائه

وتقييد الاضافة يدل على
توقيت التعلق وحدوثه
لا على توقيت الوجود الذي
تعلق به التكوين مع قدم
التعلق فلا يظهر ما قيل
الاناسب بالمتن أن التعلق
قديم كالتكوين والمكون
حادث بأن يتعلق في الأزل
التكوين بوجود الحادث
في وقت معين فوجد على
طبق تعلق التكوين وكون
هذا البيان تحقيق ما قيل
بناء على أن ملخصه ليس
الامنع لزوم قدم المكون
من قدم التكوين بسند
أنه لا يلزم من قدم الإرادة
وقدم القدرة قدم المرادات
والمقدورات. وأما جعل العلم
سندا لذلك المنع فغير ظاهر
لان تعلق العلم قديم لانه تعالى

والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من
قدمها قدم تعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات
الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال
وان تعلق فاما أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولا فليكن
التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون
بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم لا يتعلق بوجوده بالغير والحادث ما يتعلق بوجوده به ففيه نظر
لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكاملين فالحادث
ما يكون لوجوده بداية أي يكون مسبوqa بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير
لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز أن يكون محتاجا الى الغير صادر عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه
الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالمهيولى مثلا نعم اذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع
بالاختيار دون الإيجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله
تعالى قولاً بحدوثه ومن ههنا يقال التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة الى الرد على من
زعم قدم بعض الأجزاء كالمهيولى والافهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى

(قوله والمكون حادث بحدوث التعلق) أو لكون التعلق الأزل بوجوده في وقت مخصوص
وهذا هو الانسب بالمتن (قوله وما يقال) أي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين
وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقديتهم أنه اعترض على قوله وان
تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله أن الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء لشيوع
نظائره توسيعا للدائرة لا يرى أنه رد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على أنه
يجوز أن يكون الجواب الزاميا (قوله ومن ههنا) أي ومن أجل أن المراد بالحادث ما لوجوده

عالم بالأشياء في الأزل الآن يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان العلم متعلقا آخر به بعده سوى التعلق الأزل به
(قوله وما يقال الخ) قيل أي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم
قدم المكونات، وقد يتوهم أنه اعترض على قوله والتعلق اما أن يستلزم الخ وحاصله أن الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث
ولا يخفى أن الأمر فيه هين على أنه لو جعل الجواب الزاميا لخرج الترديد عن القبيح هذا. والحق أنه منع لاستلزام قدم التكوين قدم
المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما أو حادثا والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير
معنى القديم والحادث على وجه يدفع به النع وتوضح الملازمة وفيه نظر آخر وهو أن المنع لا يضر لانه يكفي في حدوث التكوين
أن الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والظاهر أن المراد انما يقال في بيان بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون أن التعلق
يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا نظر الا ما ذكره الشارح (قوله نعم اذا أثبتنا صدور العالم) يشعر بأنه يتم منع استلزام قدم التكوين
قدم المكون لو بين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون
قديما لقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا أو موجبا (قوله ومن ههنا يقال) أي من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل أي من أن

المراد بالحادث ما لوجوده بذاته وبالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد أن الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شيء من أجزائه ما لم يثبت أن اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما ثبت هذا بثبوت أن الصانع مختار * لا يقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أولا * لأننا نقول فليكن وقت وجود البعض الأزل (قوله والحاصل) أي حاصل الجواب عن الاستدلال وأراد بالصفة الإضافية ما لا تنفك عن الاضافة والافكون الضرب نفس الاضافة ممنوع وأراد بكون التكوين صفة حقيقية أنه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذا مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقة حقيقة ما يقابل الاضافة وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من العدم (٨٩) (قوله وهو غير المكون عندنا) المكون

عدم تكوينه بالغير والحاصل أنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وأن وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين أعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحقيقها بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورة فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالفعول ووصول الأثم اليه من وجود المفعول معه إذ لو تأخر لانعدم وهو بخلاف فعل الباري فإنه أزل وأجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول ولأنه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة أنه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف وأن لا يكون الله تعالى مكونا

بداية وبالقديم خلافه (قوله وهو غير المكون عندنا) جعله بعضهم من تمة الجواب وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غير لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غيرا لا متناع انفكاكه حينئذ عن المكون وليس بشيء لان صحة الانفكاك في التكوين غير مسالمة عند الخصم وفي المكون موجودة في الاضافة أيضا على أن عدم الغيرية لا يكفي للزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات (قوله لان الفعل يغير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غيرا لا متناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل أيضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه أن الكلام الزاوي فان القائل بالعينية ينبغي كونه صفة حقيقية ويمكن أن يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قوله كالضرب تنظير الاتشمال وقد عرفت أنفا جواب التسليم الأول بل الثاني أيضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايحاد (قوله أقدم منه) القدم اما لغوى والمعنى أدوم منه وأسبق اذ العالم حادث

(١٢ - عقائد)

المكون لزم أن يكون الى آخره والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولزوم أن لا يكون تعالى خالق المكونا واحدا لا أنه جعلهما وجهين باعتبار جهتي الزوم والاولى أن يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا ليظهر نفي قولهم فلا يصح القول بأنه خالق العالم وكون التكوين عين المكون انما يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لان التكوين الذي هو عين السواد قد قام به ويستلزم أيضا كون خالق السواد سوادا وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخالقه قد قام به وكون الوجه تنبيه على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافي كون أحد الوجهين تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضالما يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي أن يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وتأويل ما ذكره أن كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على أن الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايرا للمفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايرا للمكون لان بداهة القانون لا تستلزم بداهة الفروع والمندرجة تحته فيجب أن يحمل

كروا
لا لم
قت
ندير
لدية
سل
لال
سدر
بان
زئين
بعين
طاعة
بعين
على
قول
فصيل
آحاد
آيات
زيادة
ككا
مجره
اسم
يوان
يه في
انتفع
نغدى
كل
من
فلا
اجماعا
بالعبد
ليس
عندنا
سالى
مدان
يدعى
ننيز
على
ساص

قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على أن الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري * وقوله في أمثال هذه المباحث الظاهر في هذا البحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر في قوله بل يطلب لكلامه بل يطلب لكلامهم وكأنه راجع الى من له أدنى تمييز ولا يقتصر (٩٠) الواجب على أن يطلب لكلام العلماء الراسخين محملا يصلح محملا للنزاع بل

واما الاشياء ضرورة أنه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد في محل واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري بالكنه ينبغي للعقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا صحيحا يصلح محملا للنزاع العلماء واختلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون أراد أن الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايحاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمرا محققا متغيرا للمفعول في الخارج ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات أن تكون الاشياء وصدورها عن البارئ تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك حقيقة كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن مغايرة. والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو أن مرجع الكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت امانة وبالصورة تصورا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيذا وتحقيرا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لافعال بالارادة والاختيار والنجارية من أنه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من أنه مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من أن ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وأيضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع

اصطلاحه بأن يلاحظ لزوم قدم العالم أيضا فالمعنى أقوى منه قدما وأولى به لأنه قديم بدون التكوين (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام أوفق الوجوه الممكنة وأكملها فلنحتمل الكمال أوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الوساطة

يجب أن يطلب لكلام كل عاقل محمل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق أن الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع أن الحادث مع تعلق الارادة واجب كما أنه مع تعلق القدرة كذلك مبنى على أنه انما واجب حين تعلق الارادة لأنه تعلق القدرة التامة على وقوعها ولهذا لا يجب بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق تكثير القدماء اذا كان عنه بدو المراد بالمغايرة المنفك بعضها عن بعض (قوله كرر ذلك الخ) كرر الشارح وجه التكرار تأكيذا وتحقيرا فتنبه * وقوله تخصيص المكونات بوجه دون وجه كان الأولى منه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة وفي اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة للفلاسفة في كونه تعالى موجبا وفي كونه ذاتا محتملا لاصفة له وأيضا القول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق والأصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا فاعترف الحكماء به

يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان الله تعالى موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الأصلح بل على الوجه المتمين الذي لا وجه وراءه فلا يتجه أن الوقوع على الوجه الأصلح أوجبه الكمال المطلق للنسبة السكالية كما قاله الحكماء فلا يدل على الاختيار الا أن يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبدأ وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي

(قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر) أى المراد الانكشاف التام لا ما يعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه في حاسة البصر والمراد الانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بأن يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة أن يقولوا النزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد باثبات الشيء كما هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل والقوى الادراكية (قوله جائزة في العقل بمعنى أن العقل اذا خلى ونفسه الخ) قد سلك المصنف في اثبات الرؤية طريقا قويا موجزا. وذلك أن العقل كما يجوز الرؤية وما حكم به العقل مالم يقدّم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الأمان عن العقل واذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبتت اذا تجاوز تأويل النص مالم يقدّم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بأدلة ذكرها (٩١) مستغنى عنه ولا حاجة الى ابطال دليل

الامتناع الا أن تجعل أدلة الصحة معارضة مع أدلة الامتناع فمن قال الجواز بمعنى فسر الشارح به هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذا الخصم قائل به لم يأت بشيء. وقوله مالم يقدّم برهان على ذلك لاحاجة اليه لأن قيام البرهان لا يجمع تخلية العقل. وقوله مع أن الاصل عدمه علاوة أى العقل يجوز ويتقوى تجوز العقل بأن الاصل عدم البرهان وفيه أن الاصل في الحوادث عدمه والبرهان على الامر الثابت أزلا وأبدا أزلى ليس الاصل عدمه وقد نبه بجمل جواز الرؤية ضروري على أن استدلال أهل الحق تنبيه فلا تجدى فيه المناقشة وقدم الدليل العقلي على النقلى مع أن التعويل على النقلى لما فيه من الضعف والتكلفات

تخلف المعاول عن علتها الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى ادراك الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك أنا اذا نظرنا الى المدرس غمضا العين فلا يخفى في أنه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه آتم وأكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى أن العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يقدّم له برهان على ذلك مع أن الأصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدلل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والأعراض ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان اذ لارابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود

(قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى أن الرؤية مصدر المبني للفعل لان الانكشاف صفة المرئ ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي (قوله بمعنى أن العقل اذا خلى الخ) هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذا الخصم قائل به (قوله ضرورة أنا نفرق الخ) يرد عليه أنه ان أريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لأننا نفرق بالبصر بين الأعمى والأقطع والتحقيق أن الفرق بمدخل من البصر لا يقتضى كون الفرق مبصرا (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) يرد عليه أن التحيز المطلق وجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما * فان قلت علية الأمور العامة تستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض بها على أنها تقتضى صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعاً * قلت يجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن (قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وأيضاً لو عالت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به

حتى ان الشيخ أبا منصور لم يتمسك الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلى لان الدليل النقلى أعني على دلالة اذا لم تمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على أنك عرفت أنه تنبيه فلا وصمة له لضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجة الى أنه قدم العقلى ساو كما طريق الترتيب من الأضعف الى الأقوى (قوله ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض) فيه أن الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرتباً وأن القطع بشيء واحد ان لا يحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر ان ترى الاعيان والأعراض ضرورة أنا نفرق الخ لأننا نفرق بالبصر بين الأعمى والأقطع مع أن العمى والقطع ليسا مرتبين (قوله ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز العلة عمل الحكم فلا يصح أن يكون موجوداً في المعدوم الذى تمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولا شيئاً من الامور العامة ولذا قال في المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود أو الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضاً لترديد ممنوع لجواز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان ولو قيل ذلك داخل الترديد يتجه أنه ليس الوجود المشروط مشتركاً بين الصانع وغيره ويمكن أن يمنع أيضاً مستنداً بأن العلة كون المرئ في جهة من الرائي على نسبة

أرو
لا لم
قت
دير
لدية
سل
لال
سدر
بان
تئين
بعين
طاعة
بعين
على
قول
فصيل
آحاد
آيات
زيادة
كما
ممره
باسم
يوان
به في
انتفع
غذى
كل
من
فلا
اجماع
العبد
ليس
عندنا
الى
دان
دعلى
نزي
على
باص

مخصوصة ولا يبعد أن يجعل هذا المنع داخل في ما سيذكره الشارح كالمنع بسند جواز عليية التحيز المطلق أو وجوب الوجود بالغير ويريد
 بنى مدخلة العدم في العلية أنه لا مدخل له في عليية الامر المتحقق والا فعدم العلة علة لعدم المعاول. وأورد عليه أن العدم لا يكون فاعلا
 للوجود ولا مانع من علييته بوجه آخر (قوله وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك) دفع لما
 أورد عليه دليل صحة الرؤية من أنه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتزامها بمكابرة محضة وخروج
 عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها بمكابرة بل هو استبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية
 وحقائق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو أصل السعادات (قوله وحين اعترض بأن الصحة
 عدمية الخ) لانه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه المنع بسند أنه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودى. وقوله ولو
 سلم فالواحد النوعى الخ معناه أنه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة
 بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل (٩٢) المتعددة. ولك أن تقول يجوز أن لا يكون واحدا بالنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون

صحة التعليل بالمتعدد أظهر
 فمن توهم صحة منع جواز
 الوحدة النوعية فقد بعد عن
 الاستقامة وليس لك أن
 تقول الاولى جمع منع عدم
 استدعاء الصحة العلة وتسليمه
 ومنع استدعاء العلة الوجودية
 لان المنوع وقعت على
 ترتيب مقدمات الدليل وهي
 أنه لا بد للصحة المشتركة بين
 العين والعرض من علة
 مشتركة وهي اما الحدوث
 أو الامكان أو الوجود
 والأولان باطلان فتعين
 الثالث فالمنع الاول لوجوب
 العلة للصحة والثاني لوجوب
 اشتراكها والثالث لمنع بطلان
 عليية الحدوث والامكان
 والرابع لمنع تعيين الوجود

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شئ من خواص الممكن شرطا أو من خواص الواجب مانعا.
 وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وإنما لا ترى بناء
 على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لانه على امتناع رؤيتها وحين
 اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعى قد يعطل بالمختلفات كالحرارة
 بالشمس والنار فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمى يصلح علة لعدمى ولو سلم فلا نسلم اشتراك
 الوجود بل وجود كل شئ بعينه أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم
 كونه وجوديا ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض لأننا أول ما نرى شيئا من بعيد
 إنما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو انسانيته أو فريسته ونحو ذلك
 وبعد رؤيته رؤية واحدة متعلقة بهويته قد تقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد
 لا تقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما

العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف. ويرد عليه أنه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود
 (قوله ويتوقف امتناعها) أى امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو وجود مانع
 لا يمنع الصحة المطلوبة (قوله ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم الخ) جواب لقوله فالواحد
 النوعى قد يعطل الخ ويرد عليه أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق هذه الرؤية أمر مشترك
 في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية
 الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعاول للاشتراك في العلة
 اذ يكفي أن يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن (قوله
 إنما ندرك منه هوية ما) رد بأن مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية
 بل المرئى خصوصية الموجود فاعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية. ثم اعلم أن هذا الدليل

للعلية بعد بطلان عليية الحدوث والامكان الا أنه يتجه أن منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق بما يتعلق بالمنفصلة
 القائلة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالاولى أن يكون منعاً ثالثاً، وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصلح أن يكون الوجود علة
 يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا تثبت صحة رؤية الواجب (قوله أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء
 في لزوم كونه وجوديا الخ) أورد عليه أن هذا استدلال آخر لا يدفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره أن العلة وجودية وليست في صورة
 ادراك الشئ من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه أنه جواب بتغيير الدليل
 وأورد أيضاً أن الهوية المطلقة أمر اعتبارى كفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً بل بخصوصية الا أن رؤيتها اجمالية
 لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فتوهم أن المدرك والمبصر ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث
 حكم بأن الدليل العقلى لا يصلح للتعليل والصالح للتمسك به إنما هو ظاهر المنقول ويمكن دفعه بأن المراد أن رؤية الشئ من بعيد
 لا تفيدنا الا ادراك أن المرئى موجود من الموجودات فلو لم يكن صحة رؤية كل موجود يمكن إثبات رؤية الشئ من هذا الادراك بل ادراك
 أنه جوهر من الجواهر أو عرض من الاعراض أو موجود ممكن ولم ير دان المبصر الهوية المشتركة به فان قلت لو كان المدرك الموجود

من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوها وعرضا * قلت يبق في مقام التردد بعض احتمالات لا يسع المجال (قوله وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري) اما منع السكون وجود كل شيء عينه أو تأويل لقول من قال بعينية الوجود بأن العين هو الوجودات الخاصة لا مفهوم الوجود ولا يخفى أن كون المدرك الهوي المطلق بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارع يرجع اليه اذ حاصله أنه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود * وأما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة المأموسية فيدفعه أن ما تقرّر أنه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالأخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس إلا أنه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية جوهرية أو عرضية دون خصوصية عينية أو عرضية واللائق بقوله أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض هو العينية وما يتبعها من الأعراض (قوله وتقرير الثاني أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية) وما يدل على الامكان أنه نفى الرؤية دون امكانها فلو كانت متمنعة لنفى الامكان تصحيحا لاعتقاده واعتقاد قومه ومنه كلمة السكون حيث قال ولكن (٩٣) انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن

عند حصول استعدادك وقبل حصوله لا تطبق كما لا يطبق الجبل مع كمال شدته ولو كانت متمنعة لا يكون الكلمة لكن موقع ونسكون بمنزلة لن تراني ولكن تمنع الرؤية ويشجبه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه أنه ممنوع وان ما ذكره لا يدل الا على ثبوت الحال عند ثبوته لا على امكان الحال عند امكانه وتعليق ثبوت الحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت الحال ولذا صح أن انعدام المعلول انعدام العلة وان كانت واجبة غايته أنه يازم عدم ثبوت الممكن

وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصيته وتقرير الثاني أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب أرني أنظر اليك فلو لم تكن الرؤية ممكنة لسكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو سفسها وعشا وطلبا للمحال والأنبياء منزّهون عن ذلك وأن الله قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض عليه بوجوه أقواها أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه حيث قالوا لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبأننا لانسلم أن المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال وأجيب بأن كلامنا ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على أن القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية متمنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وأيا ما كان يكون السؤال عشا والاستقرار حال التحرك أيضا ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وأما الحال اجتماع الحركة

منقوض بصحة المأموسية على ما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) يرد عليه أنه يصح أن يقال ان انعدام المعلول انعدام العلة والعلة قد يمتنع عدمها والسر في أن الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان (قوله وقد اعترض عليه بوجوه) منها أن الرؤية عاجز عن العلم الضروري وأجيب بأن النظر الموصول بالنص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع أن طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف ويرد عليه أن المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجهها كمن يخاطبنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين الخ)

الذي لا يكون بدون الحال وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان الحال وكذا ما قيل في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن متمنعاً لم يكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان. ويمكن دفعه بأن المراد ان جعل عدم الممكن علامة لعدم شيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن العدوم لبيان عدمه فتأمل (قوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به) يرد عليه أنه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به (قوله فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه) ولم يقل أرهم لينظروا اليك لان نفى رؤيته أدل على الامتناع من نفى رؤيتهم. ويرى ما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ما علمه بالوحي كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي. وقوله وبأننا لانسلم الظاهر فيه وأننا لانسلم ليسكون عطفاً على أن سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الأمر بالنظر كان حال تحركه لا أنه أراد أن استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بأنه خلاف الظاهر كما يندفع بأن ترتيب الدليل النقلي بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن أن يستند منع امكان المعلق عليه بأن استقرار الجبل حال تحيي الرب يجوز أن يكون متمنعاً ولا يلزم أن القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لأنهم ارتدوا بدليل قولهم لن تؤمن لك فلا يكفهم قول موسى عليه السلام الرؤية متمنعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم

كروا
لام
قت
ندير
لدية
سل
لال
سدر
بان
زئين
يعين
طاعة
يعين
على
لقول
فصيل
آحاد
آيات
زيادة
كك
عمره
اسم
يوان
يه في
انتفع
نغذي
كل
من
فلا
اجاءا
إلهد
ليس
عندنا
سالي
بدان
دعلى
منزير
على
ناص

لا بد للرسول من بيان الامتناع قبله أولا وبيان الله قبوله أرجى فلا يكون السؤال عبثا ولو أراد الاستمرار بشرط الحركة لثم منع
امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه (قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع
بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوب بين كما تقرر في محله أو أراد الوقوع بالضرورة لان ما أخبر به الخبر الصادق واقع
بالضرورة. أو أراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعي ليس
تكرارا لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلا عنها قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيدا لليقين على ما يفيد لفظ الدليل في
المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) لا خصم في الآية تأويلات ذكرت
في المبسوطات وبقي عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكره وهو ان ربهما عبارة عن أصحاب الوجوه الناضرة أي وجوه ذات مهجة
ناظرة الى أصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربهما بمعنى في ربهما ناظرة أي متفكرة. وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية
عن أن الرؤية تعم الكل وليست كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين ولم يبلغ مع اجتماع أحد وعشرين من أكابر الصحابة في روايته حد
التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل عن راو وانما تفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعا لان سمع من واحد
نقل عن واحد منهم وهكذا (قوله وأما (٩٤) الاجماع فهو ان الأمة كانوا مجتمعين الخ) الخصم لا يسلم الاجماع بل

يتوهم السكوت من تحقيق
الآيات والسنن من كثير من
أهل قرن. وللامام الرازي
اثبات اجماع آخر وهو أن
الامة أجمعوا على قولين
صحة الرؤية مع الوقوع
وامتناعها مع نفى الوقوع
فبعد اثبات الصحة بالدليل
العقلي لو أنكر الوقوع
لكان قولنا لثأهوا القول
بالصحة مع عدم الوقوع
والقول الثالث خرق للاجماع
على أحد الأمرين. وزيف
بأن من نفى الصحة والوقوع
لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل

والسكون (واجبة بالنقل ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة)
أما الكتاب فقوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» وأما السنة فقوله عليه السلام انكم
سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة
رضي الله عنهم. وأما الاجماع فهو أن الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وأن
الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم
وأقوى شبههم من العقلية أن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي
وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة
بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى. والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (فيري
لا في مكان ولا على جهة من مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى)
وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر

روى أن موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة
العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا
من بعد ما آمنوا فلا اشكال أصلا (قوله والجواب منع هذا الاشتراط الخ) للمعتزلة أن
يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافي الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم

سكت عنه فالقول به ليس خرق للاجماع ويمكن دفعه بأن من نفى الوقوع الدال
عليه ظواهر الأدلة السمعية الملتزمة لأهل الشرع لولم يمنع العمل بهما ينهى الالامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع
وكما كانوا مجمعين على أن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على أن السنن الواردة أيضا كذلك. ولما كان الاجماع
في الآيات مستلزما للاجماع في السنن اكتفى به بـ فان قلت لو أجمعت الامة على كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع
ظاهره ينبغي أن لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطأ في الاجماع واثباته على عدم الاطلاع على الامتناع * قلت نفى الخبر الصادق اجتماع
الامة على الخطأ فالاجماع يحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمته الاجماع باطل (قوله والجواب منع هذا الاشتراط) امامطلقا بناء
على أن الأشاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلا ولا في حكمه من المرئي في الرائي بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقعة الاندلس أو في الغائب
لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه أن المراد من الرؤية انكشاف
نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالبصار الى سائر البصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص
بجهة وحين وعدمه فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد إشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الإشارة الى منع الاشتراط مطلقا
يعني لو سلم الاشتراط ففي الغائب ممنوع (قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا) يرد عليه ان هذا الاستدلال ينفي
اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئي في جهة من الرائي لكن لا ينفي كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بأنه ينفي اشتراط المكان
لزوم حاجة الله تعالى في رؤيته الى مكان وكان المستدل يستدل على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الرؤية وامكان تحقق حقيقة

بالرؤية

الرؤية بدونها فيصح حمل الأدلة السمعية على ظواهرها بناء على أن الله تعالى يقدر أن يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في أبصارنا فلما ذكره من النظر مندفع (قوله لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط والأي وان لم يجب أن يرى لجواز أن لا ترى جبال شاهقة بحضر تنامع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة. وتحقق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها واما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته. واما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعه عن موسى عليه الصلاة والسلام لأنه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك انما تعطى في الآخرة (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من العقليات في تركيب أقوى شبههم من العقليات وقد أورد منوعا أربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز أن يكون لسلب العموم فان النفي الداخل على العام يكون لنفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقا لجواز أن تكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والاحوال لجواز أن يكون مختصا (٩٥) بحال قوة للبصرة في الدنيا لكون لا يخفى أن

قوله تعالى يدرك الابصار للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال فعمل لا تدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم. وههنا منع خامس وهو جواز أن يكون المراد نفي ادراكها بأنفسها من غير اعانة الله اياها * فان قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخصم يدعي الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها * قلت تجعل الآية مدحاه تعالى بنفي الرؤية وما كان عدمه مدحاه كان وجوده نقضا يمتنع عليه تعالى * فان قلت كيف يسلم

لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر * فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب أن يرى والالجاز أن يكون بحضر تنامع جبال شاهقة لا تراها وانها سفسطة * قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى «لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار» والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لاسلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في أنه تمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر لأن المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والامتناع موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد (قوله كالمعدوم لا يمدح) يرد عليه أن عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص أغنى العدم كما أن

كون التركيب مفيدا لعموم السلب والعام تحت السلب * قلت كثيرا ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في «وما أنا بظلام للعبيد» فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفيًا للمبالغة في الظلم ويمكن أن تجعل الآية دليل صحة الرؤية بأن يقال ادراك الابصار له تعالى أن يصير مدركة له وادراكه الابصار أن يصير مدركا لها فالمعنى أن ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للأشياء فانه ليس في وسع الابصار بل يلفظه وجهه مبصر لها (قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها) الملازمة ممنوعة بل ما عدمه صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك العدم أقوى في المدح وعدم مدح العدم بعدم الرؤية لان سلم أن يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم لا يمكن رؤيته والباري مدح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لا انتفاء المحل لا توجب المدح لان جميع المعدومات متشاركة في انتفاء جميع صفات الوجود عنها لا ترى أنه لا يمدح شريك الباري بنفي صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار أن الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى التقيد (قوله ومنها) عطف على قوله من السمعيات فيكون التقدير أقوى شبههم من السمعيات. هذا ومنها ذلك فلا بد في كون كل منهما أقوى من تكلف وهو أن المراد من أقوى شبههم هذا وهذا. والشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة اماكن الرؤية وسبب اماكن الرؤية للاختلاف انه لو لم يكن عند الحاك بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على أن القائل بالوقوع يدعي الامكان لا محالة وفيه ان دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع فتأمل

كروا
لام
قت
ندير
لدية
سل
لال
سدر
بان
ذنين
يعين
طاعة
يعين
على
اقول
ف قيل
آحاد
لايات
زيادة
كذلك
عمره
باسم
يوان
يه في
انتفع
نغذي
م كل
من
فلا
اجماعا
بالعبد
ليس
عندنا
سالى
مدان
يدعى
نزيير
على
ساص

(قوله وأما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ شاه بن شجاع الدين الكرمانى رأى به مرة في المنام وفي ثلاثين سنة بعده كان دائماً معه متكؤ فكلما تنهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء أن يرى الرب مرة أخرى. وفي المواقف أنه اختلف فيه (قوله والله تعالى خالق لأفعال العباد) لا يخفى أن هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم أفعال الخواقات كلها وأن الأدلة إنما تجرى بعضها في أفعال المكافين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم. ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستاذ مع أنه جعل المؤثر في أفعال العباد بمجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لأفعالهم لأن في الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير قوت شيء من تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وهذا بين أن تحاشى قدماء المعتزلة عن إطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع وتفاوت بين الخلق والايحاد والاختراع على أنه ربما يخص لفظ به تعالى لا يجوز إطلاقه على غيره مع جواز إطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين ليس بذلك. وقوله من الكفر والايمان والطاعة والعصيان اشارة الى أن المراد بالأفعال ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر (٩٦) عدم الايمان والعصيان عدم الاقياد فهما أمران عدميان والايمان هو من

افراد العلم الذي هو من مقولة الاضافة الى أن الخلق يتعلق بالأعدام المضافة وأن لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلاً فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لا يهاهم الكفر وهو ان الكفر والفسق مأموره لما ذهب اليه العلماء من أن الأمر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة. وكذلك لا يصح أن يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنزير ولا يقال له الزوجات والأولاد

الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في أنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك. وحين رأى الجبائى وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق. احتج أهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة ان ايحاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان الشيء من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها بطأ ولا شعور بالشيء بذلك وليس هذا ذهولاً عن العلم بل لو سئل عنهم ليعلم وهذا في أظهر أفعاله، وأما اذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والاختنا والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر أظهر. الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى «والله خلقكم وما تعملون» أى عملكم على أن مامصدرية لتحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على أن ماموصولة ويشتمل الأفعال

الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله لكان عالماً بتفاصيلها) وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة. والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افاضة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالى (قوله بل لو سئل عنها) ولو في حال المباشرة لم يعلم مع أن العلم بالعلم بعد النوجه والالتفات قطعى الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز أن لا يشعر بشعوره أو أن لا يدوم (قوله أى عملكم على أن مامصدرية) مع جواز أن يقال له كل شيء (قوله الاول أن العبد لو كان خالقاً) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد ينبغى كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الايحاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضرورياً والمواقف بينه بأن الازيد والأنقص مما أتى به ممكن فتخصيص ما أوجده بالقصد والاختيار لا بدله من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان بيناً أو ميبناً مشكلاً وان قيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتغال الشيء على سكنات متخللة أى بين الحركات البطئية مثبت على تركيب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطء لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجوهر الفرد. وقوله وليس هذا ذهولاً عن العلم بل لو سئل عنهم ليعلم لما يقال ان لا يمنع انه لا شعور بالشيء بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور. ووجه الرد أن عدم الشعور بالشعور لا يبق حين السؤال عن الشعور به وقد تدفع الحجة بأنه يحصل الشعور ويتبقى في الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى. وقوله وهذا أظهر أفعاله فيه ان كون لتخلل السكنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك العضلات خفى والعضلة كل عصب مع لحم غليظ كذا في القاموس (قوله أى عملكم على أن مامصدرية لتحتاج الى حذف الضمير) يقال يرجح مالموصولة الاستثناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستقرائية أى خلقكم وجميع معمولاتكم على أن الاصل في الاضافة العبد بخلاف الموصولة فان وضعها للعموم حذف الضمير أهون هذا ويرجح مالموصولة أيضاً لان فيها مطابقة ما نتجتون قلنا لم

يرجع الشارح المصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجح أصلا وانما به على أن الداعي اليه ليس الإله هذا * ونبه بقوله أو معمولاكم على أن النص دليل تام لأنه يدل على المطلوب على كل احتمال. وما يوهم أنه لا يدل عليه الأعلى تقدير كونها مصدرية وترجيح ارادة المصدر على الوصول بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشيء وأما احتمال كونها موصوفة أي شيئا تعملون فما ينبغي المقام لكن في قوله وللهول عن هذه النكتة الخ أن فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لأن المعاني المصدرية أيضا تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمى المصدر مفعولا مطلقا (قوله) وكقوله تعالى خالق كل شيء أي ممكن بدلالة العقل (وللمعتزلة أن يجعلوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا الخلق أعم من الخلق والاقتدار عليه وكذلك لهم أن يؤولوا قوله تعالى «أفمن يخلق كمن لا يخلق» بالحل على معنى أفمن يستقل بالخلق كمن لا يخلق. لانقول الآية لترجيح عبدة الأوثان عليها وتوبيخهم بأنكم أشرف من معبودكم لأنكم تخلقون أفعالكم وهم لا يخلقون شيئا * لا نأقول بأباه سابق النظم لأنه بعد إقامة الأدلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الأوثان نعم مقتضى (٩٧) الظاهر أن يقول أفمن لا يخلق كمن

يخلق إلا أنه عكس لانهم بتشريتهم تلك العجزة عن الخلق آياه في الألوهية جعلوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك (قوله لا يقال فائقا بل يكون العبد خالقا لأفعاله الخ) الظاهر خالقين لأفعالهم ويمكن دفعه أيضا بأن لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بالالتزام وقوله أو بمعنى استحقاق العبادة مانعة الخلو لاجتماعها في المجوس والمعتزلة لا يثبتون ذلك أي أحد الأمرين من الوجوب والاستحقاق ويعنون كون مطلق الخلق مناهيا لاستحقاق العبادة. والمراد بالتضليل النسبة إلى الضلال أو كونهم مضلين

لأننا إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو العبد لم يرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والابقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والابقاع أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا. وللهول عن هذه النكتة قديتهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى الله خالق كل شيء أي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء ممكن وكقوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق في مقام المدح بالخالقية وكونها مناهيا لاستحقاق العبادة * لا يقال فائقا بل يكون العبد خالقا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين * لا نأقول الإشراف هو اثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كما للعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يعملون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي يخلق الله تعالى الآن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا إن المجوس أسعد حالاً منهم حيث لم يثبتوا الإشراف واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بأننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش وأن الأولى باختياره دون الثانية وبأنه لو كان الكل يخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب

ينبغي أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الإضافة بمعونة المقام على الاستغراق والافعال المعمول لا يعنى مثل السرير بالنسبة إلى النجار فلا يتم المقصود وأما ما الموصولة فهي عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفا (قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق الآية) وقد يوجه بالحل على خلق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) ويعنون كون الخلق مناهيا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي أن المكلف به أمر اختياري البتة (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب) قديقال يجوز أن

(١٣ - عقائد) يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالتهم أو اضلالهم * فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك * قلت الدليل من القياسات الشرعية والأفانبات شريك مستقل في نصف الملك أشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في أمر حقير (قوله واحتجت المعتزلة) المستدل على كون العباد خالق أفعالهم جمهور المعتزلة وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورة وانكاره سبقة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشي لبيان الضرورة فجعله من حججهم الذي احتجوا به محل نظر. وقوله وأن الأولى باختياره بتقدير ونعرف أن الأولى فالتركيب من قبيل علقتهاتنا وماء. ولك أن تجعل الواحلية وإن مكسورة وقاعدة التكليف هي أن كل عاقل بالغ مكلف لأنه إذا كان الفعل يخلق الله تعالى فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ. وقيل قاعدة التكليف أن المكلف به أمر اختياري ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف أسبابه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه من أصله ومبالغة في بطلانه يؤيده ما في عبارة غيره لبطل التكليف إذ لم يصح عقلا أن يقال لمن لم يستقل في فعله كذا أو الجواب بأن المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه فلا يستل عما يفعل كما ينبغي الجبرية أيضا فهو علينا لئلا من كل وجه فالجواب باثبات العكس والاختيار في الجملة كما ذكره

كروا
لام
قت
دير
لدية
سل
لال
سدر
بان
زئين
بعين
طاعة
بعين
على
قول
فصيل
آحاد
آيات
زيادة
ك
عمره
اسم
يوان
يه في
النتفع
تغذى
م كل
ن من
فلا
اجماعا
بالعبد
ليس
عندنا
هالي
مدان
رد على
فنزير
لا على
صا

(قوله وقد يتمسك بأنه لو كان خالفاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق والزاني إلى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس بتلك المثابة لأن القائم والآكل وسائر ما ذكره ليس مثل الأبيض والأسود لأنها مصادر عنها هذه المصادر لا مجرد ما انصف بها فمن لم يثبت عنده لا صدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلاً في دعوى تلك الملازمة وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم إنما يدفع باثبات الكسب لا بما ذكره. لا يقال يمكن دفعه بأن الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لأنه حينئذ يلزم أن لا يوجد زان فتأمل (قوله وإذا تخلق من الطين كهية الطير) والجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقدير ويمكن أن يراد تفعل ما هو سبب للخلق لأنه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة الطير تصديقاً لرسالته عليه السلام (قوله وهي أي أفعال العباد كلها بارادته ومشيئته) أي بارادته بالعبد باتفاق القائلين بأن خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لأن الإرادة من الشيء تنبئ عن الرضى دون الإرادة بالشئ والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وأنه يريد الكل (٩٨) ومن البين أن كون أفعال العباد بخلق الله تعالى يقتضى كونها بارادته فلو قال فهي بارادته

ومشيئته لكان أوقع وكما يقتضى الكون بخلق الله الكون بارادته يقتضى الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون بشكوئيه عند القائل به (قوله وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين) يعني قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون. والظاهر أن يراد به الاختيار فان الحكم ينبئ عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشيئة قصد به ذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لكن يغني عنه حينئذ الحكم بكون الأفعال مخلوقة له تعالى إذ لا معنى

وهو ظاهر والجواب أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار له أصلاً وأما نحن فنثبت على ما حققه ان شاء الله تعالى. وقد يتمسك بأنه لو كان خالفاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك وهذا جهل عظيم لأن المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لا من أوجده. أولايرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتصف بذلك وبما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين وادخل من الطين كهية الطير. والجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهي أي أفعال العباد كلها بارادته ومشيئته) قد سبق أنهم عندنا عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين (وقضيته) أي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام * لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لأن الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر * لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم إرادة الله وقدرته لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار * فان

يعدح ويذم باعتبار المحلية كالمذبح بالحسن والذم بالقيح وأيضاً الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيها هو خالص حقه فلا يستل عن لميتها كما لا يستل عن لمية خلق الإحراق عقيب مساس النار (قوله إشارة إلى خطاب التكوين) أي قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما إذا أراد شيئاً على أن يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فهو من الصفات الفعلية. وفي شرح المواقف أن قضاء الله تعالى عند الأشاعر هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدي إلى التكرار (قوله والرضا إنما يجب بالقضاء) قيل عليه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب أن يجاب بأن الرضا

الكفر

لكنها بفعله لا كونها بخلقها. ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الأشاعر وهي الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء احترازاً عن كثرة التكرار في الإرادة (قوله لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء) محصل الجواب أن الدليل أعني قوله لأن الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لأن القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضا بالكفر وكيف لا القضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى أنه لا حاجة إلى قوله والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضى وقد تم الجواب قبله. وما يجب أن ينبه عليه أن الرضا بالمقضى أيضاً واجب لكن من حيث أنه مقضى والرضا به من حيث أنه مكسوب للعبد كفر وما هو المشهور أن الرضا بالقضاء واجب إنما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعني إرادته المتعلقة بالأشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الأحكام والكلام فيه نعم التحقيق أن الرضا به أيضاً واجب (قوله والمقصود تعميم إرادة الله تعالى وقدرته) لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الآن يقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الإرادة وحينئذ يندفع بعض ما تقدم. هذا والظاهر أن المراد سلب تأثير قدرة العبد وإرادته ومشيئته

(قوله قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما) الأولى أرادتهما لما عرفت فتذكر. والمعتزلة أيضا قالوا بالارادة من غير ما فسر حيث قالوا أراد ايمان الكافر رغبة واختيار الاجبر واضطرا والكنهم خالفوا في جواز تخلف مراده تعالى عن ارادته وقالوا لا نقص في ذلك اذ لا مغاوية كالمالك اذا أراد أن يدخلوا داره فلم يدخلوا فوردهم أن ذلك لا يخلو عن الشناعة ولا يخفى أنه لو تم ارادة وقوع الشيء اختيارا اتم ارادة الشيء مطلقا من غير امتناع التكليف اذ الارادة تجامع الاختيار فلتتحقق تلك الارادة المطلقة في ضمن ما يجامع الاختيار. وتحقيق المقام أن التكليف بالمتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يبيح منه شيء والتكليف بالمتنع تصرف له في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالمتنع انما هو في المتنع لذاته وأما في غيره فاما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ماعدا تعلق ارادته وعلمه بخلاف ما كاف به (٩٩) وأما تعلق التكليف بخلاف ما علمه الله

تعالى وأراداه واقع (قوله والمعتزلة أنكروا ارادة الله للشروع والقبائح الخ) قالوا فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعبكسه والتدوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله حتى انه أراد من الكافر والفساق ايمانه وطاعته أن انكار ارادة الشريك لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له أنه لا يترك ارادة الخير لزعم أن ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفي قول المجوسى لأن الله لم يرد اسلامى تعريض بأن الاسلام شر بناء على أصل المعتزلة وفي قول عمرو ابن عبيد رد لتعريضه

قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفساق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما أنه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة أنكروا ارادة الله تعالى للشروع والقبائح حتى قالوا انه تعالى أراد من الكافر والفساق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعمهم أن ارادة القبيح قبيحة كخلقها وإيجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والانصاف به فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا. حكى عن عمرو بن عبيد أنه قال ما أزمى أحد مثل ما أزمى مجوسى كان معى في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لأن الله لم يرد اسلامى فاذا أراد الله اسلامى أسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فأنا أكون مع الشريك الأغلب. وحكى أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على صاحب ابن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفرائينى فلما رأى الاستاذ قال سببحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سببحان من لا يجرى في ملكه الاما يشاء والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى أو لأنه لا يستل عما يفعل ألا ترى أن السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريد منه

بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر وأنت خير بأن رضا القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته أيضا بما لاسترة في صحته ثم ان الرضا بهما يستلزم الرضا بالتعلق من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضا الأول هو الأصل والمنشأ للثاني اختار الشارح هذا الطريق في الجواب فلي تأمل (قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ) قالت المعتزلة انه تعالى أراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لاجبرا واضطارا فلا نقص ولا مغاوية في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا أراد من القوم أن يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغاوية ولا أقل من الشناعة وقيل

بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسى فأنا أكون مع الشريك الأغلب يحتمل ارادة أن يرجح الشريك الأغلب وارادة أن يضطر في يده وفي قول الهمداني تعريض بالاستاذ بأنه ناقص في تنزيه الحق وتسميحه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاستاذ تعريض بأن نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغاولا للعباد بحيث يجرى في ملكه ما لا يشاء (قوله ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به) أي نحن نعلم من أنفسنا أن الشيء قد لا يكون مرادا لنا أو نأمر به لداع. وقوله ألا ترى أن السيد الخ تنوير له ولا يخفى أنه لا يصح تعليله بقوله بحكم ومصالح يحيط بها علم الله ولا بقوله ولا أنه لا يستل عمل يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد أن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا له تعالى ويأمر به ولا يصح لأنه أول المسئلة والمقصود اثباته بالتسليم بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فالصحيح أن يقال نحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا ونؤمر به وقد يكون مرادا ونهى عنه ألا ترى أن السيد اذا أراد أن يظهر للحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريد منه فآله تعالى يأمر بما لا يريد لحكم ومصالح الخ وكأنه المراد ما قال لكن وقع في تقريره الاختلال

كروا
لام
قت
ندير
لدية
سل
لال
سدر
بان
زئين
يعين
طاعة
يعين
على
قول
فصيل
آحاد
آيات
زيادة
كك
عمره
باسم
يوان
يه في
انتفع
تغذى
م كل
من
فلا
اجماعا
بالعبد
ليس
عندنا
مالي
مدان
رد على
خزير
لا على
صاص

(قوله وللعباد أفعال اختيارية يشابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرج عن الحكم ووصف الأفعال بالانابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على أن للعباد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الانابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الأفعال المباحة ووصف الأفعال بالاختيارية تجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكيم لأن نسبة الفعل إلى العبد بسبب أنه يخلقه عند المعتزلة أو بأن قدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب أن الفعل بكسبه كما هو عند الاشاعرة أو لأن صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد أفعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته يوجب واضطرا و يمتنع تخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده أن للعبد فعلا ينسب إلى قدرته سواء كانت جزءا للمؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعري وهي شاملة لما سوى مذهب (١٠٠) الحكيم (قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية

والنسكين الحن أو هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلا يدل على أن خلاف الجبرية لا يخص ما يشاب ويعاقب عليها بل نفى الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه وربما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضا (قوله ولا قصد) نفى القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم إلى نفيه لأنه يكفي في سلب نسبة الفعل إلى العبد أنه لا تأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره وضافة الحركة إلى البطش اضافة السبب إلى السبب كاضافة الحركة إلى الارتعاش إلا أن البطش علة غائية والارتعاش منشأ

وقد يمتسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعباد أفعال اختيارية يشابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلا وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لأننا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله ولا اسناد الأفعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء

لا يفهم من الإرادة تغير الحيرة إلا الرضا وهو مذهب أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل إذا الرضا عندهم هو الإرادة مطلقا وعندنا هو الإرادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه أمر قديح جامع لتعلق الإرادة وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن تعلق الإرادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى (قوله وللعباد أفعال اختيارية) علم أن المؤثر في فعل العبد إمادة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلا وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الأشعري أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة أو بالإيجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروي عن امام الحرمين أو مجموع القدرتين على أن يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أو على أن تؤثر قدرة العبد في وصفه بأن تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر والمقصود ههنا أن للعبد فعلا ينسب إلى قدرته سواء كانت جزءا للمؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب أن يعلم أن جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب إلا أن بعض الأدلة لا يجري إلا في المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكور (قوله لما صح تكليفه) لبطان تكليف الجماد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد أيضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الأشعري

الحركة. ولا جبرية أن يقولوا الفرق وهمي لعدم الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم اجواز أن السكك يخلق الله أو ياجدهم يلتفت إلى الفرق. وأورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب أنه ينبغي أن لا يستل عما يفعل ويرد أنه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف أيضا فلا وجه لتسليمه بناء على بدهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لأنه أيضا مشاهفي بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة اسناد أفعال تقتضي سابقة القصد والاختيار أن الاقتضاء وهمي فبناء وضع الفعل للقصد متابعة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق للوهم على أنا لا نسلم أن الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبني على الوهم والافلا فرق في الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الأفعال (قوله والنصوص القطعية) بالنصب عطف على كناية التكلم في قوله لا كما أنا ننفي ذلك عطف على نفي فقد عطف الأدلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الأدلة العقلية عليه. ووجه دلالة الآية الأولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل إليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية أنه علق فعلهم بعشيتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولورفعت قوله والنصوص القطعية ليسكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان التالي فالآية

الاولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على أهمهم واسناد ما يقتضى سابقة القصد والاختيار. والثانية تدل على صحة التكليف لانه
 للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضى سابقة القصد والاختيار
 (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ) أو رد عليه أن هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى أفعال العباد أنه
 يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق مجبوراً في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة. وأجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لأن
 ما سبق ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعى التعميم وينهما بون بين. نعم يتجه أن استقصاء الكلام فيه أولى
 بالمقام السابق لسبقه والامرفيهين والجواب عنه بأن السابق بيان (١٠١) الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان

بالنسبة الى كل ممكن وهو
 مع ذلك خفى كما لا يخفى
 على من هو ذكي بل غبي فلا
 تلتفت اليه فانك بما سمعت
 عنه غي (قوله لانهما اما
 أن يتعلق بوجود الفعل
 فيجب أو بعدمه فيمتنع)
 أو رد عليه أن تعميم الارادة
 ليس الا شمولها لوجودات
 اذ لو كانت الارادة شاملة
 لعدم أيضاً لم يكن عدم أزلي
 لأن كل مراد حادث بل
 لعدم نتيجة عدم الارادة
 كما نطق به الحديث المرفوع
 ما شاء الله كان وما لم يشأ
 لم يكن. هذا ونحن نقول عدم
 الارادة علة لعدم الشيء بحكم
 أن عدم العلة علة لعدم فلو
 تعلقت الارادة بعدم
 لاجتماع علتان مستقلتان
 على شيء فلا تظهر كما قيل
 أن يقال ان تعلقت الارادة
 بالوجود يجب والامتنع
 لامتنع المألول بدون العلة.

بما كانوا يعملون وقوله تعالى «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» الى غير ذلك * فان قيل بعد
 تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما اما أن يتعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدمه
 فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع * قلنا يعلم ويريد أن العبد يفعل أو يتركه باختياره
 فلا إشكال * فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً وهذا يناقض الاختيار * قلنا ممنوع
 فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف. وأيضاً منقوض بأفعال الباري جل ذكره لأن علمه
 وارادته متعلقان بأفعاله فيلزم أن يكون فعله واجبا عليه * فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً
 بالاختيار الا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والارادة وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال

لجواز أن يكون داعياً لاختيار الفعل (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الخ) هذا بيان
 الجبر وعدم التمكين بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله. فان قيل فيكون الكافر مجبوراً الخ بيان
 بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب) والالجاز
 انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع وأنت خير بأن الاعداد
 الأزلية ليست بالارادة لأن أثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث، ولذا ورد في الحديث المرفوع
 «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» والأظهر أن يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والامتنع لأنها علة
 الوجود وعدم العلة علة لعدم. هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه
 السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختياري واجباً) قد منع هذه المقدمة
 أيضاً لأن العلم تابع للمعوم فلا يدخل العلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا
 تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد
 كحركة الجراد وهو المقصود ههنا. وأما أن ذلك الاختيار ليس من العبد لأنه لا يوجد شيئاً فيكون من
 الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الأشعرى وهو جبر متوسط. وأما الناهبون مذهب الاستاذ فلهم أن
 يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون
 الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما أن صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى
 فاعلاً مختاراً بالاتفاق (قوله وأيضاً منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فمبنى على
 أزلية تعلقاتها أيضاً وقد يجب بأن الاختيار هو التمكين من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها
 وكان يمكن في الأزل أن تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقاتها تعلق علم موجب

ولأن تكليف بأن عدم الأشياء كوجودها مرتبط بارادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط عدمها فلا يعني بتعلق
 الارادة بعدم الا أن تقتضى الارادة عدم باعتبار عدمها. ولا يذهب عليك أنه يمكن أن يقال في العلم أيضاً على نحو الارادة بأنه
 ان تعلق العلم بالوجود واجب والامتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود يقتضى امتناعه والالزم خروج أمر عن علمه فافهم (قوله
 فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً) الاشكال قوي ومنع منافاة كون الشيء واجباً أو ممتنعاً للاختيار خفى. نعم منع اقتضاء العلم
 الوجوب واضح اذ العلم تابع للواقع فلا يوجب الوجوب. وأما نقضه بأفعال الباري جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لأنه عالم في الأزل بكل
 ما يفعل فيكون واجباً فلا يكون اختيارياً وأما باعتبار الارادة فمبني على أزلية تعلقاتها وفيه بحث لأنه كما أن تعلق الارادة
 وان كان حادثاً يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب يخرج عن اختيار الواجب ولا يمكن أن يدفع النقض بأن
 تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختاراً بخلاف العبد فان تعلق ارادته تعالى ليس باختياره لأن تعلق

روا
 لم
 ت
 ير
 ية
 ل
 ل
 در
 ان
 نين
 مين
 اعة
 مين
 على
 ول
 نيل
 حد
 يات
 يادة
 كما
 مره
 سم
 وان
 في
 تنفع
 ندى
 كل
 من
 فلا
 جماعا
 اهد
 يس
 ندنا
 الى
 أن
 نعلى
 زير
 على
 اص

ارادته تعالى عقب ارادة العبد فتدبر (قوله ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والالم تكن المستقلة مستقلة ويمكن أن يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين. ولا يخفى أن السؤال أنما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضي (قوله وبالضرورة أن لقدرة العبد ارادته مدخلا) وأن أبيت فبالبرهان على ما عرفت والبدهي ليس الامطلق المدخلة سواء كان بالتأثير أولا لا بمجرد كونه مدارا محضا كالأحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير كما توهم البعض لأن نفي التأثير ليس بديهيا بل انما ثبت (١٠٢) بقيام البرهان على أن الكل بخلقه تعالى استقلال (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب

ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذاتي والافالقدرة مع الفعل أقول ليس التعقيب الذاتي أيضا بحسب الحقيقة لأن خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والاحتياج في خلق الأفعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الأسباب العادية التي ليست سببها الا وهمية فكذا التعقيب وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير كسببا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه الله تعالى لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا ولا بعد في ذلك فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل باعتبار افضائه الى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتلا وكون

وايجادها ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين فلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومقتاته الا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى وبالضرورة أن لقدرة العبد ارادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب. وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على أن يدمن ذلك في تلخيص العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجادها مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل أن الكسب ما وقع بالة والخلق لا بالة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور وقع في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراده فان قيل فقد أثبت ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة فلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون

له اذ قبل لا تزل بخلاف ارادة العبد فتدبر (قوله مدخلا في بعض الأفعال) أي بالدوران والترتب المحض كالأحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه أن صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو يتعلق الارادة بمعنى أنه يصير سببا لأن يخلق الله صفة متعلقة بالفعل. وأما صرف الارادة أي جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لذاتها على ما عرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي تحدث عنه القدرة كما سيحى لأن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشيء لأن قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كافي قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل (قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ مع أنه أقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء لأن كلامنا في المؤثرين منفرد بماله من دخله في التأثير على أن تأثير قدرة العبد في بعض الأمور يجعل الله تعالى وخلقته كذلك ليس أقبح من نفي

الفعل مقدور الله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب يتجه عليه أن الكسب صرف القدرة فيخلق الصفر اما الله تعالى فلا شيء له العبد واما العبد فهو خالق بعض أفعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتبارا في آخره عن كونه مخلوقا للعبد لأن مسئله خلق الأفعال تعم الأفعال الاعتبارية. ألا ترى أنه جعل الكفر من الخلوقات واذا كان كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي أن الفعل تحت قدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته) فيه أن الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق فكل منهما وقع في محل قدرته ويمكن أن يدفع بأن المراد أن الكسب مقدور وقع مكسوبا في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقا في محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع في محل قدرته والخلق لمقدور لا في محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب أنه ما لم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله ان الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له) فيه أنه اجتمع

الخالق والكاسب في الأفعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب. ولا يراد أن الكسب أمر اعتباري لما عرفت (قوله أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة محمودة) فيه أنه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب أيضا كذلك لأن ما يترتب على الخلق يترتب على الكسب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن أن يقال ان الايمان بماله عاقبة محمودة مع العلم بأن له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح. وفيه أنه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للندم ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعده به سقيا والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتم على عن السقيا وان الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سقيا (قوله والحسن منها) في المواقف القبيح مانه عن شرعها نهى تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والندوب والمباح فان المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فانه حسن أبدا بالاتفاق هذا وفي تعريف الحسن أنه يدخل فيه (١٠٣)

لا يوصف بحسن ولا قبح
باتفاق الخصوم وفعل الصبي
مختلف فيه. وقول الشارح
وهو ما يكون متعلق المدح
في العاجل والثواب في الآجل
تعريف للحسن من أفعال
العباد فلا يرد خروج أفعاله
تعالى نعم يرد دخول فعل
الصبي ويدفع بأنه ذهب إلى
اتصافه بالحسن كما هو مذهب
البعض وتعلق المدح لا يخص
العاجل قال الله تعالى في
شأن أهل الجنة سلام قولا
من رب رحيم والثواب أيضا
لا يخص الآجل فان كثيرا
ما يجزى الفاعل عاجلا اذ
الصدقة ترد البلاء وتزيد في
العمر كما ورد في الأثر والمراد
المدح في الشرع لا باعتبار
اقتضاء العقل فيسكن في
التعريف أحد الأمرين

الآخر كشر كاه القرية والحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لأفعاله والصانع خالقا لسائر الأعراض والاجسام بخلاف ما اذا أضيف أمر إلى شيتين بجهتين مختلفتين كأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق وإلى العبد بجهة الكسب * فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سقيا موجبا لاستحقاق الندم والعقاب بخلاف خلقه * قلنا لانه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بأن ما نستقبه من الأفعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الحبيثة الضارة المؤلة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سقيا موجبا لاستحقاق الندم والعقاب (والحسن منها) أي من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والا لحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقا للندم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أي بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الندم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني أن الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) اشارة إلى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض يخلقها الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على أنها شرط لاداء الفعل لعلته وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد كسب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر

دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الاما يشاء (قوله وهي علة للفعل) أي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على أنه شرط عادي له كليس الملاق له ولك أن تقول من شأنها

وكون التفسير بما لا يكون متعلقا للندم والعقاب أحسن لشموله المباح لما عرفت أن المباح حسن عند أكثر أصحابنا ولان الرضا يشمله فينبغي أن يجعل محكوما عليه وبه والندم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل يبي عن اوضاع حال الغير كذا في المواقف ومقتضاه أن المدح أيضا أعم من القول والفعل وتركهما والمشهور أن المدح والندم من الأقوال كالمحمد. ولا يدخل في التعريف ترك السنة وأن لا عقاب عليه لانه مما يتعلق به الندم لا بما يعاقب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله برضاء الله تعالى) اتفاقا لكن عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاء أيضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى أنه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى أنه غير مراد فالرضاء عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة للقبح عندهم وتعلق الندم أيضا لا يخص العاجل قال الله تعالى فأذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين وكذا يتعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى فأخذه الله نكال الآخرة والأولى. وقوله يعني أن الارادة والمشيئة الخ فذلك جميع ما سبق من مسئلة تتعلق الارادة والمشيئة والتقدير ومسئلة تتعلق الرضا وعدمه وليس المعنى أنه يريد بمسئلة الرضا ذلك لكن يتجه أنه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الآن يقال قد اشتهر أن الامر والمحبة يستلزمان الرضا

(قوله فكان هو المضاعف لدرجة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه أن استحقيق الذم والعقاب لا ضاعفة لدرجة فعل الخير وفيه أنه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على أن القصد بفعل الشر معفو مالم يعمل ويمكن أن يجاب عنه بأن الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه بحسب سبب تضييع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقيق العقاب والظاهر أنه لا تقتصر على استحقيق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر وضاة فعل الخير أيضا، وقوله فلماذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع يعني به أن الذم على عدم الاستطاعة مع أن العدم أزل من خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه أن معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم زل أذا هم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزولهم منزلة عدم السمع (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وقد انفقوا على أنه لا فعل الامع الاستطاعة وعلى أن قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والافلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الامثال) أشار بما سيصرح آخر من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه (١٠٤) لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد

فكان هو المضاعف لدرجة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع وإذا كانت الاستطاعة عرضا وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض * فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان. وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى أن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الأولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة

التأثير عنده ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضاعف) يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لا ينافي الذم في فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيحجى (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى أن هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض) فلا نقض بقدرة تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بأن القدرة الخ) حاصله أنه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومدعى

وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في أعراض يتوهم بقاؤها ودفعه بأن المراد أن الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبوقه بالأمثال أولا فاتجه أن الأشعري نفي الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بأن نفي الأشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لا يساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لأن الاصل العدم فيبقى على أصله نعم يمكن بيان

انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بأن يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبله فالثابت أنه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم * قيل حاصله أن ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لأنه لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بأن المنفي عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على أنه ذكر صاحب المواقف أن أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه ويتعلق به حينئذ يستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة) لان مذهبهم أن تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم إيجاد الموجود. وقوله ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال ولا نه يجوز أن يتنوع الفعل في الحالة الأولى لا تنفاه شرط لانه يتعلق بهذه المقدمة. وتفصيله أنه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الأولى تحكما لجواز وجود شرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الأمور الثابتة فمن قال ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يتمتع قيامه بمثله فقد غفل عن أنه بعض ما سيذكره الشارح وبما

المعتزلة

قلنا لك مذهبهم في المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر من أن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم إلى أنه إن أراد الخ) قيل هذا البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لأن الأشعري لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والاول وجد الفعل بدون القدرة لا امتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لا تجوز أن تكون القدرة عليه مع الازم ايجاد الموجود فمراد البعض تحقيق الحق من غير تعقيد بمذهب وفي أن وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الا أن يسند الى حكم بديهية العقل وقوله وأما امتناع بقاء الاعراض الخ دفع لما يتجه على قوله والافقيه. ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالحل أنه حينئذ لا يكون أحدهما أولى بأن يكون وصفاً لا آخر من (١٠٥) الآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس

أحدهما أولى بالوصفية للآخر من شيء من الأمور القائمة بالحل لكن في اتمام هذا الوجه صعوبة بالوصفية تابعة الاختصاص الناعت فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) فيه أنه إن كانت سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل السلامة أمر عديم لزم قيام العرض بالمعوم وان لم تكن باقية لزم تسكين العاجز * لا يقال نختار أنها ليست باقية لكون البقاء عرضا وليسكن مستمرة الى حين الفعل * لا نقول فليكن العرض والقدرة أيضا مستمرين بل ينبغي أن يقال سلامة الاسباب تتجدد بتجدد الأمثال بشهادة الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل

بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى متمنا فيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان التمتع حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقررة بجميع الشرائط ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الاولى لا لتفاء شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية تمام الشرائط مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم إلى أنه إن أراد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنهم مع الفعل والافقيه وأما امتناع بقاء الاعراض فبني على مقدمات صعبة البيان وهي أن بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالحل. ولما استدلل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تسكين العاجز وهو باطل أشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها * قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال

المعتزلة جوازها قبل لأنه لا بد من مثل سابق كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والا يلزم قيام العرض بالعرض. ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين الا أن الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة. وفي كلام الأمدى أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله وأنه يمتنع قيامهما) أي قيام الشيء وبقاؤه معا بالحل بمعنى تبعيتهما له في التحيز والا فليس جعل أحدهما صفة للأخر أولى من العكس بل الكل صفة المتبوع. ووجه الصعوبة فيه أن تابع شيء في التحيز يجوز أن يكون تابعا لآخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله المراد سلامة الاسباب) يعني أن للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ محمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التحول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصف ذاتيا للمكلف ممنوع والا لم يصح

(١٤ - عقائد) وتجدها فيه (قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف) يمكن أن يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف * فان قلت لو لم تكن صفة كيف يصح اعتماد التكليف عليها * قلت صح لأنه يرتفع بها عجز المكلف ولو أورد هذا السؤال على كون الآية شاهدا لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لأن الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث أسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالحج وظاهره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به أنسب بهذا الاحتمال. وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع الى الآية. وقولنا هو ذو سلامة أسباب لا يستلزم كون سلامة أسبابه وصفا فيقال هو ذو غلام مع أن الغلام ليس وصفا له. ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه

(قوله ووضحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب) إذ به يتمكن العبد من القصد الذي يخلق الله القدرة عقبيه لا محالة. وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الأول فيه مساححة كافي قوله فإن أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول. وفي إطلاق العجز في العرف واللغة على المعنى الأول نظر إذ لا يفهم فيه ما من العجز لعدم الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجب أن القدرة صالحة للضدين عند أي حنيقة رضى الله عنه) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب أن الكافر مكلف بالإيمان لقدرة المصروفة إلى الكفر فلا يلزم تسكين العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تحريرا لقول الامام أيضا (قوله هذا مما لا يتصور فيه نزاع) فيه بحث إذ لا شعري لا يجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فلا وجه أن يقال يرد أنه يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان (١٠٦) محتجعا في نفسه كجمع الضدين) هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف

به على ما هو المشهور وإن تأمل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضا وتارة بالاتفاق. وأما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه إنما الخلاف في جوازه وأما ما يمتنع بناء على علم الله تعالى أو إرادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله وإنما النزاع في الجواز يوهم أنه وقع النزاع في جواز جميع أقسام ما يقع به التكليف فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه. وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع أن الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ. وما يدل على أن الأمر في

هو ذو سلامة الأسباب لأنه لا تركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وضحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الأول. فإن أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تسكين العاجز وإن أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل. وقد يجب أن القدرة صالحة للضدين عند أي حنيقة رضى الله تعالى حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان ولا اختلاف إلا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان فاستحق النعم والعقاب. ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة * فإن أجيب بأن المراد أن القدرة وإن صلحت للضدين لسكنها من حيث التعلق بأحد هما لا تكون إلا معه حتى أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين * قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتنامل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين أو ممكن في نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم وأما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كما يمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف

تفسيرها بسلامة أسبابه. وقوله وذو سلامة أسبابه يفيد صحة الحمل لاصحة التفسير. هذا والأقرب ما أفاده بعض الأفاضل من أن أمثاله مبنية على التسامح فإن وصف المكلف كونه بحيث سلمت أسبابه. ولوضوح الأمر تسويع في عدم سلامة الأسباب وصفا له (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) والسر فيه أن سلامة الأسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد إلا إلى القصد (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام أن ما لا يطاق على ثلاث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وإرادته والأولى لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا تقع اتفاقا وتجوز عندنا خلافا للعزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظرا إلى إمكانها

قوله تعالى أنبئوني بأسماء هؤلاء ليس للتكليف أن الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف إلى حمل تحميل ما لا يطاق على غير التكليف لأنه لا ينافي عدم وقوع التكليف وإنما ينافي عدم إمكانه. قال القاضي في تفسيره ما معناه «لا تحملنا ما لا طاقة لنا به» من البلاء والعقوبة أو من التكليف التي لا تنفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والامتناع منه ولا يخفى أن حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لأنه حيثئذ لا يناسب أن يسأل السائل عدم تحميل ما لا طاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب عليك أن العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق إليه لا إخباره تعالى فلذا استدلل عليه بقوله تعالى «لا يكلف الله نفسا إلا وسعها» لكن الدليل إنما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مراداً ولم يكن المضارع المنفي لنفي الاستمرار ودون بيانها ما خرط القتاد

(قوله وجوزة الأشعري) بناء على أنه لا يقبح من الله شيء * فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالمتنع في نفسه * قلت لم يجوزوه
لامتناعه لان المتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب الجهول المطلق ولك أن تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل أن
يطلب من العبد المستحيل (قوله وهذه نكتة) تأنيث هذه نكتة كما لا يخفى على من هو أهل لتجوهاوا وناسهاها نكتة لا تحتاجها
الى دقة نظر في استخراجها ودفعت بالنقض وهو انها لو صحت لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لانه علم
انهم لا يؤمنون وأخبر به وفيه بحث لانه تعالى علم أنهم لا يؤمنون ايمانا نافعا كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا أنه لا ينفعه
ايمانه ويمكن دفعه بأن كل أحد مكلف بالايمان قبل اليأس اذ لو كان (١٠٧) التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان

عند اليأس ممثلا لما كلف
به وخارجا عن عهدة الامر.

على أن هذا البحث
لا يحري في التكليف بالأعمال
مع علمه تعالى بأنه لا يأتي
بها أصلا ويمكن حلها بغير
ما ذكره الشارح أيضا وهو
أن يقال على تقدير وقوعه
لا يلزم كذبه تعالى اذ
تقدير وقوعه يستلزم كون
خبره تعالى بايمانهم فانه
انما يعلم ما هو الواقع ويخبر
عنه وانما أخبر عن عدم
ايمانهم لان الواقع اتفاقا حتى
لو كان الواقع ايمانهم لا خبر
به لا بعدم ايمانهم (قوله وما
يوجد من الألم في المضروب)
حق البيان أن يجمع مع
قوله والله تعالى خالق لأفعال
العباد والخلاف في أنه
هل للعبد صنع فيه
أم لا لا يوجب التقييد
بالانسان لانه أخص من
العبد وقوله لا صنع
للعبد في تخليقه بعد جعله
مخلوق الله تعالى وهو

بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه كقوله تعالى «لا يكلف الله نفسا الا
وسعها» والامر في قوله تعالى «أنبئوني بأساء هؤلاء» للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية عن
حال المؤمنين «ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به» ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق
من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزة الأشعري
لانه لا يقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى «لا يكلف الله نفسا الا وسعها» على نفي الجواز
وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة الا لازم توجب استحالة
الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان
استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها أنا لانسلم ان كل
ما يكون ممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير
والا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير ألا يرى ان الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته
واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف العلول عن علته التامة وهو
محال والحاصل أن الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته وأما بالنظر الى
أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب

من العبد في نفسه وقد يوجه أيضا بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون
مما لا يطابق هذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو مما لا يقول به (قوله
ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع) أي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقدرته قوله وانما
النزاع في الجواز ولك أن تأخذها على الإطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان أبا لهب كلف
بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم بحيشته به ومن جملة انه لا يؤمن فقد كلف بأن يصدق في
أن لا يصدق واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا فحينئذ يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا
عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز أن لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يحدد من نفسه خلافه نعم هو خلاف
العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذي يحسم مادة الشبهة هو أن المحال اذعانه بخصوص أنه لا يؤمن
وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع. وأما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان
الاجمالي اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة في
الاذعان الاجمالي. وقد يجاب أيضا بأنه يجوز أن يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى
بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقريره انه لو كان جائزا الخ) لوضح هذا

ينفي كونه مخلوق العبد لنفي الكسب لاحالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته
لم يخلقه الله تعالى وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله والاولى أن لا يقيد بالتخليق الخ. ويتجه انه اذ لم يكن للعبد
مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه مؤاخذه العبد به في الاولى والاخرة. ويمكن دفعه بأن العبد ممنوع من فعل يخلق عقبيه عادة
ما يتضرر به أحد. وقوله وأما الا كتساب فلا استحالة كتساب ما ليس قائما بمحل القدرة يعني استحالة كتساب ما ليس قائما بمحل
القدرة عليه فأما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائما بالنظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وهذا اندفع أن المتولد قد يكون
قائما بمحل القدرة ولم يحتج في دفعه الى ما قيل ان هناك ضمنية مطوية وهي اننا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا
كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا كتساب في جميع المتولدات وأورد على قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها أن عدم

ثم كن العبد قبل وجود مباشرة السبب مسلم وبعده لا ينافي كونه مكتسبا كما أن صرف القدرة والارادة في فعل المباشرة يوجبو يموت
التمكن من تركه. ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول انه لو لم تتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك
لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال ولهذا لا يتمكن من حصوله لأن التمكن من الحصول أن يكون
الحصول بارادة التمكن فان الارادة ما به يرجح أحد طرفي المقدور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور والآن ما ذكره أظهر فلذا اختاره
فتأمل (قوله والمقتول) أي كل مقتول ميت بأجله الأجل في الحيوان الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه وللناس أجل واحد
عند غير الكعبي من المعتزلة (١٠٨) الا أنه لا يتقدم الموت على الأجل عند الأشاعرة و يتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض

انسان والانكسار في الزواج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محالا للخلاف في أنه هل للعبد
صنع فيه أم لا (وما شبهه) كالوقت عقيب القتل (كل ذلك مخاوق لله تعالى) لما مر من أن الخالق
هو الله تعالى وحده وأن كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة. والمعتزلة لما أسندوا بعض الافعال
الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا
فيطريق التوليد ومعناه أن يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح
فالا لم يتولد من الضرب والانكسار من الكسر وليس لمخلوقين لله تعالى وعندنا السبل بخلق الله تعالى
(لا صنع للعبد في تخليقه) والاولى أن لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلا.
أما التخليق فلاستحالة من العبد وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل
القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية (والمقتول ميت بأجله) أي
الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله قد قطع عليه الأجل. لنا أن الله تعالى قد حكم
بآجال العباد على ما علم من غير تردد بآية «فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون»
واحتجت المعتزلة بالا حاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر

التقرير لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أي لطلب بالايمن لما أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون
مع أنه جائز بل واقع (قوله) فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة) مع أنا نعلم
بالضرورة الوجدانية أن حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا
فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله) ولهذا لا يتمكن العبد الخ) يرد عليه أن عدم تمكن العبد
قبل وجود مباشرة السبب ممتنع وبعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كما أن صرف الارادة
والقدرة الى فعل المباشرة يوجبو يموت التمكن من تركه (قوله أي الوقت المقدر لموته)
ولو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت بغير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل
(قوله قد قطع عليه الأجل) أي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لماش الى أمده هو أجله الذي علم الله تعالى
موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه. وحاصل النزاع أن المراد بالأجل المضاف زمان
تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقه أنه
ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجله كذا في شرح المقاصد (قوله اذا جاء أجلهم
لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) * ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه
* قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرطية (قوله
واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد

المعتزلة يريد به غير الكعبي
فانه عند الكعبي أيضا مات
بأجله فلا يكون قوله
والمقتول ميت بأجله مخالفا
لما عنده. وفيه أن الكعبي أيضا
قائل بأن القاتل قد قطع
الأجل الثاني ومن قال أراد
به غير جماعة ذهبوا الى أن
ملا يخالف عادة الله واقع
بالأجل منسوب الى القاتل
كقتل واحد بخلاف قتل
جماعة كثيرة في ساعة فانه
لم تجر عاداته تعالى بموت
جماعة في ساعة يرد قوله أنهم
أيضا لم يقولوا ان كل مقتول
بأجله فيكون هذا القول
لا كزعمهم أيضا فلا يكون
التقييد ببعض لاخراجهم
بل خص بيان زعم البعض
المخالف بما ذهب اليه من
سواهم لعدم الالتفات الى
زعمهم واسقاطه عن درجة
الاعتبار لان الفرق غير
بين بين ما هو خلاف
العادة وما هو عادة وانما
أوقعهم فيه المهرب من شناعة

فليكونه

الالزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل القاتل ويجعل فعل الله لزم

خرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدحا في المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الأجل أنه أقدر القاتل عليه حتى قطع
عليه الأجل فلم يصل الى الأجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع أن المراد بالأجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم
وتأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقه أنه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجله (قوله لنا أن الله تعالى قد حكم
بآجال العباد على ما علم من غير تردد بآية اذا جاء أجلهم الآية) قد تكررت هذه الآية في التنزيل مصدرة بقوله لكل أمة أجل وتعيين
الأجل لكل أمة لا يستلزم تعيين الأجل لكل واحد من تلك الأمة ففي الاستدلال بحث. وقوله واحتجت المعتزلة الخ مخالف لما نقل عنهم أنهم

ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المولدات وانتفاها عند انتفاء أسبابها، ووجهه بأنه تجوز لما أن ما ذكرنا من المنهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد أن يقال تبع الواقع لا زعمهم فان ما ذكرناه حجة لا منبه كازعموا لهذا الجواب بما أجاب واللام يكن الجواب نافعا لأن دفع المنبه لا ينفع (قوله) بأنه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذما الخ يدفعه ان الله تعالى قدر أجله في هذا الوقت لعلمه بأن قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي استحقاق الذم (١٠٩) كأن الموت بالمرض لا ينافي تقدير

الاجل ولا ينافي استحباب الدية أو القصاص . ومحصل الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعلمه بان طاعته تصير سببا لثلاثين سنة من عمره فتصير أربعين يستحقها من غير الطاعة سبعين لأنه قدر أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤول الى القول بتعدد الاجل كما توهم ، فالحق في الجواب ان أحاد الاحاديث لا تعارض الآيات القطعية وأن المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال : ذكر الفتى عمره الثاني (قوله) لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيأكله ما يعمل عليه في تعريف الرزق كل ما انتفع به حتى سواء كان بالتغذي أو غيره وقال بعضهم كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالما كالأكل اجماعا ولهذا ولعدم اختصاصه بالعباد قال السيد السند : ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى

وبأنه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولادية ولا قصاصا ذل ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه. والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم أنه يفعاها فيكون عمره سبعين سنة فثبتت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لو لاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى لا تركابه المنهى وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن له خلقا والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا ولا كسبا بامتنى هذا على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالى «خلق الموت والحياة» والأكثر أن على أنه عدمي، ومعنى خلق الموت قدره (والأجل واحد) لا كما زعم السكبي أن للمقتول أجلين القتل والموت وأنه لو لم يقتل لعاش الى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان أجالا طبيعيا وهو وقت موته يتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وأجالا اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق. وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسر وه تارة بمالوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الاحلالا لكن يلزم على الاول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلا. ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وأنه لا رازق الا الله وحده وأن العبد يستحق

فلكونه في صورة الحجة استعيرت لفظة الحجة (قوله) والجواب عن الاول الخ) يرد عليه أنه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الأجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني (قوله) لا كما زعم السكبي) فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول تبطل حياته بأجل القتل (قوله) فيأكله) أي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فاتتفع به بالتغذي أو غيره فعلى هذا يكون العواري كلها رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز أن يأكل شخص برزق غيره ويوافق قوله تعالى «ومارزقناهم ينفقون» وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصده (قوله) بمالوك يأكله المالك) المراد بالمالوك المجمعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا لحلا عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضا كما سيحییء فحينئذ يدفع بملاحظة الحيثية خمر السلم وخنزيره اذا أكلها مع حرمتها وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر (قوله) أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا مع أن ظاهر قوله تعالى «ومامن دابة في الأرض الا على الله رزقها» يقتضى أن تكون كل دابة مرزوقة (قوله) أن من أكل الحرام الخ) أجيب عنه بأنه تعالى

الى العبد فأكله تحديدا للرزق بل هو نفي لدعوى اختصاصه بالحلال وأورد على التعريف المعول عليه انه تدخل فيه العارية مع أنه يبعد أن يسمى رزقا وعلى كالاتعريفين قوله تعالى «ومارزقناهم ينفقون» لان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز أن يأكل أحد رزق غيره وأورد على تفسيره بمالوك يأكله المالك خنزير يأكله ماله، وأجيب بأن الحرام لا يملك عند المعتزلة ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى «ومامن دابة في الأرض الا على رزقها» وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر. وأشار بقوله وعلى الوجهين الى أنه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص

اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه ما لا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على السكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالذابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة (قوله لان ما قدره الله غداء لشخص يجب أن يأكله) لاحاجة اليه بعد اعتبار الأكل في مفهوم الرزق وقوله وأما بمعنى الملك فلا يمنع انما يصح لو لم يعتبر في معنى الملك الأكل وقد اعتبر حيث قال مملوك يأكله للمالك (قوله والله تعالى يضل من يشاء) خص الفعلين بتقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لخالفه المعتزلة في صحة اسناده الى الله تعالى ولانه أشيع ولهذا كانت الكثرة لأهل النار وفي عموم كلمة من اشارة الى أنه يضل المهتدي ويهدي الضال ولذلك ورد الامر بتكرار «اهدنا الصراط المستقيم» في كل وقت من أوقات الصلوات الخمس لسكن لا بد من تخصيص من به لا يتصف بالهداية في الهداية وبالاضلال في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله لانه الخالق وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجهه (١١٠) الاشارة الى أنه ليس الهداية ببيان طريق الحق مع أن ارادته تعالى عامة عندنا أنه معروف

ان تقييد الشيء بمشيئة الله انما يكون فيما لم تعم مشيئته تعالى به وفي قوله لانه عام في حق السكل نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بأنه يدعو كل أحد وذلك أن دعوته كل أحد انما تتم لم يلحق بعض الأزمنة عن رسول وأن تكون دعوة الرسول في جميع الأزمنة نبوته بالغة الى كل أحد من أهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا اشارة الى رد توجيهه من ينكر اضلال الله حيث يحتمل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا يجعل الافعال لا وجدان على صفة نحو

الذم والعقاب على أكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومركبا لا يستحق الذم والعقاب والجواب أن ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره (وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان أو حراما) لحصول التغذي بهما جميعا (ولا يتصور أن يأكله غيره وأما بمعنى الملك فلا يمنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لأنه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق السكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى نعم قد تنضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب كما تسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الأصنام. ثم المذكورة في كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداية الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى

قد ساق اليه كثير من المباحات الا أنه أعرض عنه بسوء اختياره على أنه منقوض عن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما (قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك الخ) وأضافه فوات مقابلة الاضلال للهداية (قوله ومثل هداية الله تعالى فلم يهتد مجاز) وكذا قوله تعالى «وأما مودفهد ينهم فاستجبوا العمى على الهدى» ويحتمل أن يراد والله أعلم وأما مودفخلنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذ لا دلالة في أول الآية وآخرها على نفى الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى الخ) وأيضا الناس تختلف في الهداية وبيان الطريق نعم السكل وأضافه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع أن الاهتداء غير لازم للبيان. وأيضا يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا بالحصول وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق أن يمدح عليها فمدفوع بأن التمكن مع عدم الحصول نقیصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لأن التمكن في نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع أنه في نفسه أحق الفضائل بالتقديم وأسبقها في استيجاب التعظيم نعم التمكن عام للسكل

أحمدته بمعنى وجدته محمودا أو يحتمل الافعال بمعنى التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا أو بمعنى تسميته ضالا فلا

كما في قوله تعالى «فلا تجعلوا لله أندادا» أي لا تسموا الاشياء أندادا له. وله توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرده التعليق بالمشيئة. ولا يبعد أن يقال في التقييد اشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشيئة (قوله نعم قد تنضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب) لحل المضاف الى النبي عليه الصلاة والسلام على بيان الطريق مساعا كأن لحل المقيد بالمشيئة على الدلالة الموصلة مساعا. والمذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا كذا أي في لسان الشرع والافلا انكار لسكون الهداية في الاقامة مذكوره المعتزلة (قوله ومثل هداية الله تعالى فلم يهتد مجاز الخ) ومنه قوله تعالى «وأما مودفهد ينهم فاستجبوا العمى على الهدى» على ما هو المشهور من أن استجاب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل أن يكون كناية عن ارتدادهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو أريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الآيات والحديث المذكوران ولو أريد باظهار طريق الصواب فها هو افاقته لان الرسول لا يمكنه أن

يظهر طريق الصواب على أحد من حيث أنه صواب أمّا هو بخلاف الله الاهتداء فيه ولم يهتد قومه لأنهم لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع أيضاً أن فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة فإن الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان وان دفع أيضاً أنه يبطل كونها للبيان المذكور (١١١) المدح بالمهدي اذ لا مدح الا بالحصول اذ

الاستعداد اذ ان كان تاماً مع عدم الحصول نقيصة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة (قوله والمشهور) يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والأدلة المبطلّة لما نقل عن المعتزلة لهم لاعليم بل علينا وليس المراد أن المشهور ينافي ما ذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن أن يقال مراد للمشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة (قوله وما هو الاصلح للعبد) في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي وفي الموافق ما هو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبائي وقدمت في صدر الكتاب تدل على أن ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما كان له منة واستحقاق شكر في الهداية مدخول بأنه يجزي بالأعمال الواجبة شرعاً

انك لا تهتدي من أحببت ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع أنه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطالب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطالب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) والا لما خلق الكافر الفقير المذنب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب ولما كان امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له. ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لأن مالم يفعل في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد أتى بالواجب. ولعمري أن مفسد هذا الاصل أعني وجوب الاصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبههم في ذلك أن ترك الاصلح يكون بخلافه وجوابه أن منع ما يكون حق المانع وقد ثبتت بالأدلة

فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر (قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي) ولقوله تعالى «اهدنا الصراط المستقيم» اذ الطالب يستدعي عدم حصول المطالب ويرد على هذا أنه ينافي التفسير بالخلق أيضاً على ما لا يخفى. واعلم أن الغرض في أمثال هذا المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم ببعض والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبهه وكن على بصيرة (قوله والمشهور أن الهداية الخ) يمكن أن يقال مراد للمشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمال الشارع والمشهور بين القوم هو معناه الغوي أو العر في فلا منافاة (قوله والا لما خلق الكافر الخ) اذ الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته أو سلب عقله قبل التكليف والتعريض للنعيم المقيم * فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم * قلت فلم يفعل ذلك بمن مات طفلاً هذا وان اعتبر جانب علم الله تعالى على مامر في صدر الكتاب فالأمر ظاهر (قوله ولما كان له منة الخ) فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضر بخلافه فسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلاً أبداً ولأمانة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى. لا يقال الأب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقه شرعاً وعقلاً مع أنه لا اختيار له في شفقه * لا نأقول لأمانة في شفقه الجبلي بل في أفعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت (قوله وجوابه ان منع ما يكون الخ) حاصله ان الاصلح أمر لا يستوجبه أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا تجب عليه رعايته. قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى «وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم» أي ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك

ويحمد النعم الذي أوجب نفسه الانعام على كل أحد. وقوله ولما كان امتنانه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنانه على أبي جهل يمكن أن يقال ولما كان شكره على النبي أوجب منه على أبي جهل. وفيهما أن انعام النبي أكثر من انعام أبي جهل لما ان الاصلح بحاله كان أكثر من الاصلح بحال ذلك. وفي قوله ولما كان اسؤال العصمة الخ انه بالسؤال والابتهاال الى الله يصير اللطف اًصلح له ويصير أحق بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله تعالى الخ انه بتجده صالح العباد يوم ما فيوما. وما ذكره في جواب غاية متشبههم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العظيم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة وان لم يكن اًصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلافه وسفها بل رعاية لمصلحة

والعوار بفتح العين هو العيب وقد يضم (قوله وعذاب القبر للكافرين) لما ثبت في حق الكافر خاصة أنه جعل في قبره تسعة وتسعين تلبينا تنهشه وتلدغه. ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بأنه لا عراضه عن تسعة وتسعين اسم الله وينبغي أن يرد بالعصاة من مات على العصيان فإن التائب من الذنب كمن لا ذنب له. ويدل على أن من العصاة من لا يرد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فإنه لو كان مقرر أو افعالا محال لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما أنه لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لنقرر حكم عذابهم وبعدهم عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الأبرار بطريق الأولى فعلم من بيان وجه (١١٣) تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى به. وقوله بما يعلمه ويريده متعلق

القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة. ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محال من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك لأنه رفض لقاعدة الاختيار وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لأن منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده) وهذا أولى مما وقع في عامة الكتب من الاختصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذکر أجدر (وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد أبو شجاع إن للصبيان سؤالاً وكذا للأتبياء عند البعض (ثابت) كل من هذه الأمور (بالدلائل السمعية) لأنها أمور ممكنة أخبر بها

وجوابه أنه لا دلالة في كلامه على أن عدم المغفرة أصلح ويجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولوسلم ذلك فعنى كلامه أن الأصلح على هذا التقدير المحال هو المغفرة ولوسلم فالتحجيز على ذلك التقدير المحال لا ينافي الاستحالة، ولوسلم فالكلام مع الجمهور. وههنا بحث وهو أنه لا شك أن ترك ما فيه الحكمة بخل أو سفه أو جهل فيجب عليه رعايتها. والمذهب أنه لا واجب عليه تعالى أصلاً اللهم إلا أن يقال المراد في الوجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليت شعري الخ) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوب بين الذين بطلهم ما وجوبه أنهم جعلوا الإخلال بالحكمة نقصاً يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلاً وإن صح بالنظر إلى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة إذ يجعلون إيجاد العالم لازماً لاشتاله على المصالح ويسندونه إلى العناية الأزلية ولهذا اضطرر متأخرو المعتزلة إلى أن معنى الوجوب عليه تعالى أنه يفعله البتة ولا يتركه وإن جاز الترك كما في العادات فإننا نعلم قطعاً أن جبل أحد لم ينقل الآن ذهباً وإن جاز انقلابه وأجيب بأن الوجوب حينئذ مجرد تسمية. والعجب أنهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على أنه يفعله البتة (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فإن علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والا ففعل. وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوباً عقلياً (قوله وهو ظاهر) إذ لا معنى للذم لأنه تعالى للمالك على الإطلاق ولا للعقاب بالاتفاق إذ لا يتصور في حقه تعالى (قوله لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق) إنما قيد بالامكان لأن النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على

بعذاب القبر والتنعيم على سبيل التنازع أي بما يعلمه الله ويريده يعني بشيء منهم ما غير متعين وإن صرح الآثار ببعض كما مر في التعذيب وكما جعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له، ويحتمل أن يكون متعلقاً بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريده (قوله وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر) فيه رد على الجبائي وابنه والبلخي حيث أنكروا تسمية الملكين منكرًا ونكيرًا وقالوا إنما المنكر ما يصد عن الكافر عند تلججه إذا سئل والنكير إنما هو تفرغ للملكين له، ولنا ما وقع في حسان المصاييح عن أبي هريرة أنه قال قال رسول الله ﷺ إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير وكان

النقل

النكير أهيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فإن النكير مصدر بمعنى

الانكار. والظاهر أن منكرًا ونكيرًا جنسان والاف في ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يسألا الجميع في آن واحد ولا يبعد أن تنكيرهما للإشارة إلى ذلك. والظاهر أن سؤال الأنبياء ليس عن نبيهم. والمقصود من إثبات السؤال للصبيان والأنبياء تصحيح إطلاق السؤال في المتن وقوله ثابت كل من هذه الأمور إشارة إلى وجه أفراد الخبر عن المتعدد (قوله لأنها أمور ممكنة) لاستحالة حتى يجب تأويل السمعية الواردة فيها أخبر الصادق بها فلا تقبل النسخ إذ لا نسخ في الأخبار، والمراد بالصادق ما النبي لأن القرآن أيضاً يعلم من جهته وأما الله تعالى لأن كل ما يخبر به النبي وحي وما ينطق عن الهوى، ولا بد من قيد آخر وهو أنه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد أن يستفاد هذا القيد من قواه على ما نطقت به النصوص لأن ما له معارض ليس ناصداً لتحقيق ولا يخفى

أن شيئاً ما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد أكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التنعيم حيث أكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت إلا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « القبر روضة من رياض الجنة » ولم يراع الترتيب والقديم نص التنعيم على شواهد سؤال النكير والنكير. ووجه دلالة الآية الأولى ما ذكره المواقف من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدوا وعشيا فهم امتغايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقاً لأن الآية في شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية أن الفاء للتعقيب من غير تراخ. وتوجيهه بأن أزمدة الدنيا في جنب أزمدة الآخرة أقل قليل فلا استقلالها الاستعمل الفاء تأويل لا داعي إليه. وأشار بقوله وبالجملة الأحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال القبر متواترة المعنى إلى أن الثبوت بالأدلة السمعية حق وكون الأخبار (١١٣) أخبار الآحاد لا ينافي كونها

دليلاً مفيداً لليقين والقطع (قوله وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوز به بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجحاد والجواب بجواز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أوفى بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك به ألم العذاب أولذة التنعيم يدل على أن إنكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد عن يعترف بخلق الله المخلوقات في النشأتين بل الظاهر أنهم لما وقعوا بين اثبات أحياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهد ترجح عندهم التأويل. والمأ كول في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء الشاهد لنا إلى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان قويتان

الصادق على ما نطق به النصوص قال الله تعالى « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وقال الله تعالى « أغرقوا فأدخلوا ناراً » وقال النبي صلى الله عليه وسلم « استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه » وقال عليه السلام قوله تعالى « ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة » نزلت في عذاب القبر إذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول رب الله ودينى الإسلام ونبيى محمد عليه السلام. وقال النبي عليه الصلاة والسلام « إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان عيناهما يقال لأحدهما منكرو والآخرة نكير » إلى آخر الحديث. وقال النبي عليه الصلاة والسلام « القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفرة النيران » وبالجملة الأحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وإن لم يبلغ أحادها حد التواتر. وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لأن الميت جمد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه محال. والجواب أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أوفى بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أولذة التنعيم وهذا لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى أن الغريق في الماء أو المأ كول في بطن الحيوان أو المصلوب في الهواء يعذب وإن لم نطلع عليه. ومن تأمل في عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلاً عن الاستحالة * واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفرد بها بالذكر. ثم اشغل ببيان حقيقة الحشر وتفصيل ما يتعلق بأمور الآخرة. ودليل السكك أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة. وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقاً وتوكيداً واعتناء

النقل فإن قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه (قوله النار يعرضون عليها) عرضهم على النار أحراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف أى قتلوا به. وقوله تعالى ويوم القيامة دليل على أن العرض قبل ذلك اليوم (قوله أغرقوا فأدخلوا ناراً) وجه الاستدلال أن الفاء للتعقيب من غير تراخ (قوله جهاد لا حياة) جوز بعضهم تعذيب غير الحى ولا شك أنه سفسطة وأما تعذيب المأ كول بخلق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي خلال البدن فأنها تألم وتتلذذ

(١٥ - عقائد) لا ننكر بن تحيرت الأصحاب في دفعهما وجعلوا من أحرق وذرى أجزأه في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقبلاً ودبوراً أقوى منهم فذكرنا ما لا يقيود ذكرناها إخلال بالبيان وتضييعهم بعدم التأمل في عجائب الملك والمملوكوت وبأنهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى إنما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من أحياء مشاهدنا وتعذيبه من غير أن نعرفه. ولعل استبعادهم هذا والافكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الإيجاد والاماتة والنشور ذلك. نعم الكلام معهم في أنه هل يصح هذا الاستبعاد لترك ظواهر أحاديث متواترة المعنى أم لا (قوله واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفرد بها بالذكر) لا أماره لأفرادها بالذكر بل يجوز أن تكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة الآن رعاية حسن الترتيب تقتضى الحمل على ما ذكره (قوله وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقاً وتوكيداً) وإيراد المسئلة بعبارة الشارح حيث وقع في الكتاب « والوزن يومئذ الحق » وورد في الحديث « من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله

وابن أمته «وكلته ألقاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل» (قوله والبعث) قال الامام الرازي مسئلة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم الكبير والبعث في كل منهما ما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب أربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت. والثاني أنه كيف يعمره بعد ما خرب به وهو أنه يعيده كما كان حيا عالما قلا ويوصل اليه الثواب والعقاب. والثالث أنه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو أنه يخرب به بتفريق الأجزاء أو بالاعدام والافناء. والرابع أنه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم (١١٤) الأصلية ويعيد الارواح اليها) في شرح المواقف : اعلم أن الاقوال الممكنة

في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة: الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة. والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحلي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا

بشأنه فقال (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى «ثم انكم يوم القيامة تبعثون» وقوله تعالى «قل يحييها الذي أنشأها أول مرة» الى غير ذلك من النصوص القاطعة بالثبوت بحشر الاجساد وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع إعادة المعدم بعينه وهو مع أنه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك إعادة المعدم بعينه أو لم يسم. وبهذا سقط ما قالوا أنه لو أن كل انسان انسانا بحيث صار جزءا آمنه فتلك الأجزاء آمنة تعاد فيهما وهو محال أو في أحدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع أجزائه وذلك لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر الى آخره والأجزاء المأكولة فضلة في الآكل لأصلية * فان قيل هذا قول بالنسوخ لان البدن الثاني ليس هو الاول

بالاشعور منا (قوله لا دليل لهم عليه يعتد به) قالوا ان أعيد الوقت الاول أيضا فهو مبدأ أول معاد والافلا إعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض وأجيب أولا بأن إعادة العين بالمشخصات المعتمدة في الوجود ولا نسلم أن الوقت منها والايانزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات * لا يقال يحتمل أن يراد أن وقت الحدوث مشخص خارجي * لانا نقول هذا مع أنه كلام على السند مدفوع بأن الاعتبار في الوجود مالا يتصور هو ابدونه وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في إعادة أيضا وثانيا بأن المبدأ هو الوجود في الوقت المبدأ والوقت ههنا معاد فرضا. وقالوا أيضا لو أعيد المعدم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا خلف وأجيب بمنع الاستحالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود والاستحالة فيه وقد يجاب بتجويز التمييز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء الشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغيرين من وجهه وأيضا لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والالتخلل الزمان بين الشيء ونفسه وفيه بحث اذا اختلف في غير الشخصات لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى أن معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الحلال ولا يتخلل في الشخص الباقي (قوله لان مرادنا الخ) ذهب البعض الى إعادة الأجزاء الأصلية بعد اعدامها لقوله تعالى «كل شيء هالك الا وجهه» وأجيب بأن هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه. والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات وخواصها آثارها فالتفريق اهلاك للكل (قوله والأجزاء المأكولة فضلة في الآكل لأصلية) * فان قيل يحتمل أن يتولد

يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا. والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء

من الفلاسفة الطبيعيين. والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي أن النفس هل هي الزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادةها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه. ولا يخفى أن الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وأن ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو ينكره كيف وهو لا يجوز إعادة المعدم ولا شبهة في اعدام الجسم وإنما التردد عنده في اعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسماني مطلقا. وأما أنه هل يقضى الانسان بالكلية ثم يعاد أو تفرق أجزاؤه ثم تجميع فلا جزم فيه نفيا وثابتا فقول الشارح في تفسير البعث على ما سبق لا ينبغي أن يكون مبنيا على أنه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي أن يكون إشارة الى أن الراجح عنده ذلك ووجه أن امتناع إعادة المعدم غير مضر بالمقصود مع أنه ينعقد قياس هكذا بعث الموتى إعادة المعدم وإعادة المعدم بمنفعة أن الصغرى مع فرض صحة

هذه المقدمة ممنوعة لأن الاعادة بجمع الاجزاء الأصلية للانسان واعادة روحه اليه (قوله لما ورد في الحديث أن أهل الجنة جرد مردوأن
الجهنمي ضرسه مثل أحد) يقتضى هذا أن بدننا جرد عن لحيته وعن أشعاره يكون بدننا آخر وأن بدننا يتورم بعض أعضائه يكون بدننا
آخر مع أنه خلاف المتعارف وقد يجاب بأن عظم الضرس بالاتفاخ لا يضم زائد والزم تعذيبه بلا شركة في المعصية ويرد بأن العذاب للروح
المتعلق به ويمكن أن يرد بأن الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وإنما زيد ليُعذب الجهنمي بعظمه بل يجوز أن تكون الأجزاء الزائدة
هى النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لأن الجواب هو منع (١١٥) استنزاع عظم الضرس تغاير البدنين لكونه

بالاتفاخ والالزم التعذيب
بلا شركة. وقوله ومن ههنا
قال من قال مامن مذهب
الاول والتناسخ فيه قدم راسخ
بما يخالف المقصود لأنه
يوهن فساد التناسخ.
والاليق أن يذكروا في الجواب
بأن يقال وان سعى مثل
هذا تناسخا كان هذا نزاعا
في مجرد الاسم ومن ههنا
قال من قال مامن مذهب
الاول والتناسخ فيه قدم راسخ
(قوله انما يلزم التناسخ لو
لم يكن البدن الثاني مخلوقا
من الأجزاء الأصلية) يعنى
أن التناسخ موضوع
لاتقال الروح من بدن الى
بدن متغايرين في الأجزاء
الأصلية لا أن البدن الثاني
عين الاول حتى يرد بالمغايرة
استدلالا بالسمع كما وقع
لبعض (قوله لم يمكن وزنها)
لأنه لا وزن لها ولا يمكن
وضعها في كفة الميزان
والعبث ما ليس فائده على
قدر العمل والظاهر أن
المراد نفي الفائدة مطلقا
والجواب بأن كتب الاعمال

لما ورد في الحديث من أن أهل الجنة جرد مرد مكحلون وأن الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد
ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا والتناسخ فيه قدم راسخ * قلنا انما يلزم التناسخ لو لم
يكن البدن الثاني مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول وان سعى مثل ذلك تناسخا كان نزاعا
في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الأدلة قائمة على حقيقته
سواء سعى تناسخا أم لا (والوزن حق) لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة
عما يعرف به كيفية مقادير الأعمال والعقل قاصر عن ادراك كفيته وأنكره المعتزلة لأن
الأعمال أعراض وان أمكن اعادتها لم يمكن وزنها ولا فهم معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب
أنه قد ورد في الحديث أن كتب الأعمال هى التى توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون أفعال
الله تعالى معللة بالأغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب
العبث (والكتاب) الثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بأيمانهم وللكفار
بشمالهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا
وقوله تعالى «فأما من أوتى كتابه يمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا» وسكت المصنف عن ذكر
الحساب اكتفاء بالكتاب وأنكره المعتزلة زعمها منهم أنه عبث والجواب مامر (والسؤال
حق) لقوله تعالى «لنساءنهم أجمعين» ولقوله عليه السلام «الله يدنى المؤمن فيضع عليه كنفه ويستتره
فيقول أتعرف ذنبك كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أى رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأى في
نفسه أنه قد هلك قال تعالى سترها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسنة
وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رموس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألألعة

من الأجزاء الأصلية لما كول نقطة يتولد منها شخص آخر * قلنا لعل الله تعالى يحفظه من أن يصير
جزءا لبدن آخر فضلا عن أن يصير نقطة وجزءا أصليا والفساد في الوقوع لافي الجواز (قوله وأن
الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد) قيل ذلك بالاتفاخ لا بضم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة في
المعصية وفيه بحث لأن العذاب للروح المتعلق به (قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب
أن التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الأجزاء والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم أن
حاصله منع التغاير بناء على أن البدن الثاني مخلوق من أجزاء البدن الأول فيكون عين الأول
فيتمرض بأن قوله تعالى «كلانضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها» يدل على تغاير الجلودين مع اتحاد
أجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وأنت خير بأن دعوى اتحاد الأجزاء غير مسموعة
فتأمل (قوله أن كتب الأعمال هى التى توزن) وقيل بل تحمل الحسنات أجساما نورانية

هى التى توزن لا يتخاو عن شوب وهو أنه ثبت أن كتابا فيه أشهاد أن لاله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله مع صفته يغلب في الكفة تسعة وتسعين
سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتاب الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله
وعلى تقدير كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض ليس بشئ لأنه لا ينكر أحد أن فعله تعالى لا يتخاو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض
لا بد من الفائدة. ويمكن أن تكون الحكمة في الوزن أن يطلع حفظه النار على استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة على استحقاق كل بر.
ومن أنكر الميزان فسر بملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما (قوله والكتاب الثبت الخ) وصف الكتاب
تنبيه على أن المراد به معهود والظاهر في قوله يؤتى الذى يؤتى ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل
معنيين كتاب الله تعالى أى لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد أى لأن الكتاب يذكر الحساب لأنه ليس الاله. وبما لم يتقرر ضوالة

وقد ثبت بالسنة شفاعة القرآن لأهله ومحتاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الأعمال وقد نبه بالاستشهاد بالحديث على أن السؤال للمؤمنين على وجه السر وأما السؤال عن الذنب (قوله قرره بذنوبه) معناه حملة على الإقرار بذهنوبه وفي القاموس كنف الله محرقة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر) الكوثر في الآية عند الأكرثر الحير البالغ في الكثرة. ومن حملة على الماء قال انه اسم لنهر في الجنة. ومن قال انه اسم حوض في الموقف قال سمي كوثر لأنه يمتلئ من نهر الكوثر. وتحقيقه في شروح كتب الحديث فلا استدلال بالآية استدلال بنوع آية. وقوله مأوه أبيض من اللبن شاذ لأنه لا يجيء فعل التفضيل من اللون. وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد أو اللعان ويؤيد الأول ما في رواية فيه أباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء. وقوله من شرب منها فلا يظم أبدا (١١٦) فلا يشرب ماء الجنة الا لا تنعم وأما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما أن يحفظ

الحوض منه واما أن لا يظم أبدا في جهنم (قوله والصراط حق) في بعض الحواشي المشهور أن الميزان قبل الصراط وما روى أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه أن الطلب في الميزان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على أنه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار أكثر المعتزلة للوقوع والجواز وجوزه أبو الهذيل وبشر بن المعتز من غير حكم بالوقوع واختلاف قول الجبائي في نفيه وإثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عند من أنكروه أنه الأعمال الرديئة

الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى «انا أعطيناك الكوثر» ولقوله عليه السلام «حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ومأواه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظم أبدا» والأحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر مدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يعبره أهل الجنة ويزل به أقدام أهل النار وأنكره أكثر المعتزلة لأنه لا يمكن العبور عليه وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب أن الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد إلى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لأن الآيات والأحاديث الواردة في شأنهما أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصي وتمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والأرض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الأفلاك ادخال عالم في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام وهو باطل * قلنا هذا معنى على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان) الآن (موجودتان) تكرير وتوكيد وزعم أكثر المعتزلة أنهما إنما تخلقان يوم الجزاء ولنا قصة آدم عليه السلام وحواء واسكانهما الجنة والآيات والسيئات أجساما ظاهرية (قوله لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر) يشير إلى أن الكوثر هو الحوض والأصح أنه غيره فإنه نهر في الجنة والحوض في الموقف (قوله وريحه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيق فتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني أن وقع (قوله من شرب منه فلا يظم أبدا) ويجوز أن لا يشربه إلا من قدر له عدم دخول النار أو لا يعذب بالظم من شربه وإن دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح. والمشهور أن الميزان قبل الصراط وما ورد من أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك يوم المحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه أن الطلب في الميزان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على أنه رواية غريبة فلا تعارض المشهور (قوله واسكانهما الجنة) والقول بأن تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف

التي يسئل عنها يؤخذ بها كأنه يمر عليها يطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها (قوله وتمسك المنكرون) مقتضى الدليل أن لاجتماع يكون تمسك المنكرين الجنة والنار مطلقا السكن الدليل لبعض المعتزلة. والفرق الإسلامية لا ينكرونهما مطلقا فإدعاءه أنه يدل على امتناعهما مطلقا أو أنهم لا يقولون به والمشهور في نفي كونهما في عالم العناصر أنهما لو كانا في عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن الأبدان في عالم العناصر وتعلقها بما فيها وأنهم لا يقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكأنه لما رأى الشارح ضعفه بدله بما ذكره الآن صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلي فلم يبق ما يلتزمه بحاله ووجه أنهما لو كانا في عالم الأفلاك لزم الخرق والالتئام أن لا يجوز فيه الخرق والالتئام لا يخاطب شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتها من قبيل ما يتسكون ويقسدا وأما وجه أنهما لو كانا خارج عالم العناصر والأفلاك فليس لزم الخرق والالتئام بل المذكور فيه أن الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لمكان كريا أيضا فيعرض بينهما خلاء وأنه محال (قوله ولنا قصة آدم وحواء) وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذلك النار إذا قلنا بالفصل ومن زعم أن الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بأرض فلسطين بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فاءهما وقد تفتح كورة بالشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس

وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لا دم عليه الصلاة والسلام وحمل الاهداب على الانتقال منه الى أرض الهند كما في قوله تعالى « اهبطوا مصرا » وقوله تعالى « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يردون علوا في الأرض ولا فسادا » يحتمل الجمل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يردون الخ فيكون وعدا بجعلها جزءا لعدم ارادة العلو والفساد. وما في بعض الحواشي أن هذا الجمل لازم وجود الجنة ليس بشيء لأن هذا الجمل انما يتحقق في الآخرة ولو سلم اصرار لازما (١١٧) بوعده الحق (قوله لو كانتا

موجودتين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة) فيه أنها لو وجدتا بعد أيضا لما جاز هلاك أكل الجنة وهو يخالف كل شيء هالك الا وجهه . وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع المقصود به والا فلا يفي يدل على وجود الصانع وهو من أعظم المنافع (قوله أي دائمتان) يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ماهو العرف فحينئذ قوله لا تفنيان تأكيدي للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح عليه لكان لا تفنيان افادة

لاعادة به فان قلت لا يقتضي قوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه » فناء أهلها لأنهم أدر كوا الفناء قبل دخولها * قلت يقتضي فناء الرضوان والخور والغلمان وغيرها من أهلها فلذا احتاج الى تأويل عدم فناء أهلها بعدم استمرار الفناء (قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبدا) أي لقوله

الظاهرة في اعدادها مثل أعدت للثقلين وأعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يردون علوا في الأرض ولا فسادا » قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصه آدم تبقى سالمة عن المعارض. قالوا لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى « أكلها دائم » لكن اللازم باطل لقوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه » قلنا لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وانما المراد بالدوام أنه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على أن الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن يكون المراد أن كل شيء ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى أن الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجي بمنزلة العدم (باقيتان لا تفنيان ولا يفني أهلها) أي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين « خالدين فيها أبدا » وأما ما قيل من أنهما تمسك لكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه » فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على أنك قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء. وذهب الجهمية الى أنهما يفنيان ويغني أهلها وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها سعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف الحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وزاد أبو هريرة أكل الربا وزاد على رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدة مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشرع بخصوصه وقيل كل معصية أصرع عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق

لاجماع المسلمين. وقد يتوهم أنه مردود بقوله تعالى « قلنا اهبطوا منها » اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى المكان السافل. ويرد عليه أنه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل (قوله نجعلها للذين) أي نخلقها لأجلهم * فان قلت يحتمل أن يجعل للذين مفعولا ثانيا لتجعل فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم لانفسها * قلت يمكن أن يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة وأما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر (قوله أكلها دائم) الأكل بضمين كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الالزام اذ المراد بالشئ هو الوجود المطلق لا الوجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شيء . وهو بكل شيء عليم (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني أن المراد هو الدوام التجديدي العرفي فان نوع الثمار يعد دائما بحسب العرف وان انقطع في بعض الأوقات . ولك أن تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلا (قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به) أي المقصود منه فلا يرد أن ما لا يفي يدل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع (قوله الشرك بالله) ان أريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لأنه كفر بالاتفاق والافساد أنواع الكفر تبقى خارجة

مرتين هذا الكلام تارة في حق أهل النار وضمير فيها النار وتارة في حق أهل الجنة وضمير فيها الجنة (قوله وذهب الجهمية الى أنهما تفنيان ويغني أهلها وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة والاجماع) انما يخالفها لوم يكن المراد فناء لحظة تحقيقا لحكم « كل شيء هالك الا وجهه » (قوله الشرك بالله) المراد مطلق الكفر والالورد أنواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر لأنه داخل في الشرك فلا يتم عدد التسعة. والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين. والاحاد في الحرم ترك الاستقامة فيما أمر به. وأورد على قول صاحب الكفاية انها سمايان اضافيان أنه يخالف قوله تعالى ان تجنبوا كبار. والمراد بالكبيرة غير الكفر بقريضة ما حكم به عليها

(قوله بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان) هذا لا يصلح أن يكون مبنى لسكونه ليس بمؤمن ولا يصلح أن يبنى عليه كونه ليس بكافر. وسيأتي مبنى أنه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى. والمخالف في عدم الإدخال في الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم أنه يدخله في النفاق ولا (١١٨) يخفى أنه كفر مضمّر (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف

كان كفرا) أى بحسب الظاهر ويحكم الشرع بكفره لأن مدار الأحكام على الظاهر وأما بين وبين الله فهو مؤمن ولم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثانى الآيات والأحاديث الناطقة) أى الدالة دلالة صريحة. وفي كون ما ذكره من الآيات صريحا بحث لأن الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان وفرض القصاص وإيجاب التوبة مبنى على فرض القتل والعصيان وإثبات الافتتان على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الإيمان بعد وقوع المفروض (قوله وهى كثيرة) الظاهر أن الضمير للآيات. ولك أن تجعله للأحاديث حتى لا تنطبق الأحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة أن ذلك لا يجوز للكافر (قوله فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه) لاختفاء في أن القول بأنه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا

انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اذا أضيفت الى ما فوقها فهى صغيرة وان أضيفت الى ما دونها فهى كبيرة. والكبيرة المطلقة هى الكفر اذ لا ذنب أكبر منه. وبالجملة المراد ههنا أن الكبيرة التى هى غير الكفر (لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان) لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الإيمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان (ولا تدخله) أى العبد المؤمن (في الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وأنه لا واسطة بين الكفر والإيمان. لنا وجوه الأول ماسيحي من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافية وبمجرد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو أنفة أو كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافية. نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لسكونه علامة للتكذيب. ولا نزاع في أن من المعاصى ما جعله الشارع أمارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية كسجود للصنم والقائه المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما يثبت بالأدلة أنه كفر. وبهذا ينحل ما قيل ان الإيمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى أن لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك. الثانى الآيات والأحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على المعاصى كقوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتل» وقوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا» وقوله تعالى «وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا» الآية وهى كثيرة الثالث اجماع الأمة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن. واحتجت المعتزلة بوجهين. الأول أن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصرى فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق. والجواب أن هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا والثانى أنه ليس بمؤمن لقوله تعالى «أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا» جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن» وقوله عليه الصلاة والسلام «لا إيمان لمن لا أمانة له» ولا كافر لما تواتر من أن الأمة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه أحكام المرتدين ويدفنونهم فى مقابر المسلمين. والجواب أن المراد بالفاسق فى الآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق

(قوله أنهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى «ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سينتاكم» والتوجيه ماسيحي من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر (قوله بطريق الاستحلال) أى على وجه يفهم منه عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبى (قوله لما أجمع عليه السلف) * لا يقال لاجماع مع مخالفة الحسن * لانا نقول النفاق كفر

سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا يحصل لدعوى ترك المختلف فيه. نعم اختلاف الأمة يصير سببا للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف (قوله أن هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولاً بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لأن النفاق كفر مضمّر على أنه أيضا مخالف للاجماع المتقدم لاناف للاجماع لأن المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الآن يقال الكفر المضمّر لا يمنع تلك المعاملة (قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق) فينصرف الفاسق المطلق اليه لأنه الفرد الكامل سيما فى مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضا بأن المراد بالمؤمن الكامل فى الإيمان واذا كان الحديث

وأردا على سبيل التخليط لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان إيمان الزاني إلى حيث كأنه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع. ومنهم من قال المراد بالإيمان كامل لكن ترك التقييد بتخليط المبالغة. ويمكن أن يجعل الحديث نهيا في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال المنافية للزنا مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيدا وهو أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حسان المصايح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء أنه سمع رسول الله ﷺ يقص على المنبر وهو يقول ولئن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولئن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولئن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زني وان سرق يارسول الله قال وان زني وان سرق رغم أنف أبي الدرداء. وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الإيمان. والرغم الذل يقال رغم أنفي لله ذل عن كره وأرغمه الذل والاصل في ذلك أن غاية الذل أن يضع الذليل الجبهة على الأرض تواضعا فيصل الرغام أي التراب أنفه (قوله واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية الأولى أن كلمة من عامة تعم الفاسق. والجواب أن كلمة من لا تعم ما لا يتناول صلتها فلا يتناول الإفاسقا لم يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق بما أنزل الله كفر ونحن لانخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى أن هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية ومغنى عن جعلها متروكة الظاهر اما بأن المراد بما أنزل الله التوراة بقرينة سابق الآية أو أن المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله بناء على أن ما لا عموم فتحمل الآية على عموم النفي وان كان الظاهر نفي عموم لدخول النفي على العام. ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر

والحديث وارد على سبيل التخليط والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لأبي ذر لما بالغ في السؤال وان زني وان سرق على رغم أنف أبي ذر. واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر كقوله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» وقوله تعالى «ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون» وكقوله عليه السلام «من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر» وفي أن العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى «أن العذاب على من كذب وتولى» وقوله تعالى «لا يصلاها إلا الأشقي الذي كذب وتولى» وقوله تعالى «إن الحزى اليوم والسوء على الكافرين» إلى غير ذلك. والجواب أنها

مضمرة وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والا لما خالفه الحسن (قوله والحديث وارد على سبيل التخليط) لا يقال فحينئذ يلزم الكذب في اخبار الشارع * لانا نقول المراد بالإيمان هو الإيمان الكامل لكن ترك اظهار القيد بتخليط ومبالغة. وفيه دلالة على أنه لا ينبغي أن يصدر مثله عن المؤمن (قوله على رغم أنف أبي ذر) رغم الأنف وصوله إلى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته على رغم أنفه أي على خلاف مراده لأجل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف أي قلت هذا على رغم أنفه (قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله) وجه الاستدلال أن كلمة من عامة تتناول الفاسق. والجواب أن الحكم بالشيء هو التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى وأيضا كلمة ماهينا للجنس فيعم بالنفي ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء مما أنزل الله (قوله ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال أن ضمير الفصل حصر الفاسق في الكافر. والجواب أن هذا الحصر ادعائي للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الإيمان وقبله اجماعا (قوله من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر) الجواب أنه محمول على الترك مستحلا أو على كفران النعمة (قوله أن العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال أن تعريف المسند إليه يحصره على المسند أعني الكون على الكذب

الفاسق على من كفر بعد الإيمان. ولا شبهة في أن عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكفروا بفسقهم لم تنحصر الفاسق في الكفرة. ويرد عليه أن الآية إنما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به. وبعد لا يتم الحصر لان من كفر لا بعد الإيمان أيضا فاسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر. ويدفع عنه بأن الفسق لا يستعمل في غير من آمن ويرد عليه أن هذا عرف طار. وأما في أصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقا ذكر اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصل. ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لا يكاد يتم. وكيف لا وبعض الذنوب مما جعله الشارع شعار الكافر فلم لا يجوز أن تكون الصلاة منه والجواب المشار إليه في كلام الشارح بترك ظاهره ما لما قيل ان المراد التارك على وجه الاستحلال والمراد بالكفر كفران النعمة وأما أن المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون الدم معصوما. ووجه ظهور دلالة الآية الأولى على اختصاص العذاب بالكافر أن تعريف العذاب بالاستغراق أي كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب في الكافر اذ كون العاصي معذبا من ضرورات الدين. وتوجيه ترك ظاهره كما أشار إليه الشارح ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى أن الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز أن لا يعذب صاحب الصغيرة

ويعني للاجتناب عن الكبائر. ووجه ظهور الآية الثانية أن تعريف الحزى ظاهر في الاستغراق فلو لم يكن العاصي كافرا لم يكن كل حزي على الكافرين لان للعاصي المعذب أيضا خزايا لقوله تعالى «انك من تدخل النار فقد أخرجته» وترك ظاهرها بتخصيص الحزي. وفيه أيضا ما تقسم من أنه لا يدل على كفر أرباب الصغائر. وقوله للنصوص الناطقة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به أن عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الأولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المنعقد على ذلك (قوله والله تعالى لا يغفر أن يشرك به باجماع المسلمين) يعني بالتوبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة العنبري والحافظ في ذلك حيث قالادوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصود. وأما المبالغ في الاجتهاد اذ لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعدوم فمخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون الى جواز مغفرة الشركهم أهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه وله أن يفعل ما يشاء ولا يستل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح. والأدلة الثلاثة المذكورة (١٢٠) مبتنية عليها وقد عرفت ما فيها من الفساد ويوجه على قوله قضية الحكمة

التفرقة بين المسيء والمحسن
ما قيل من أنه يكفي التفرقة
بإثابة المحسن دون المسيء
ولا يتوقف على تعذيب
المسيء ولو قيل قضية الحكمة
التفرقة بين المسيء وغير
المسيء لم يتجه وقيل على
قوله والكفر نهاية في الجناية
لا يحتمل الإباحة ورفع
الحرمة فلا يحتمل العفو أصلا
ان نهاية الكرم تقتضي
العفو عن نهاية الجناية. ويدفعه
أن قضية الحكمة اذا
كانت التفرقة فلا يجوز
العفو عن نهاية الجناية ويرد
على قوله وأيضا الكافر
يعتقده حقا ولا يطلب له
عفو أنه يعتقده حقا في
الدنيا وبعد رفع الحجاب
يعتقد ما هو الحق فيطلب
العفو فيجوز أن يغفر ويرد

متروكة الظاهر للنصوص الناطقة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ماسر والحوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر أن يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى أنه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى أنه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وأيضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفو ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وأيضا هو اعتقاد الأبد فيوجب جزاء الأبد وهذا بخلاف سائر الذنوب (و يغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته. والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الأول الآيات والاحاديث الواردة في

والجواب أنه ادعائي لان شارب الحمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يغفر أن يشرك به) أي أن يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى أنه يمتنع عقلا) أي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الأدلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من أن هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد أبطله أولا. وقوله لا يحتمل الإباحة قول بالقبح العقلي فينافي قولهم يجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن على أنه يجوز أن يكون عدم احتمال الإباحة لمنافاتها الحكمة نعم يرد أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية ولو سلم فتجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل إثابة المحسن دونه ثم ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الأبد دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصصونها) قد بطن أن الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بأنه لا يصح

على قوله وأيضا هو اعتقاد الأبد أن الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد اذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب

ويمكن أن يقال المراد أنه اعتقاد ثبوت الباطل أبدا فلا اعتقاده في كل زمان جزاء في تأبد جزاؤه واعتقاده الباطل في الأزل أيضا يقتضي تأبد الجزاء لعدم تنهاى زمان اعتقاد الباطل فاذا قول بل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبدا لا محالة. واعلم أن مقتضى تكفير الحوارج صاحب الصغيرة أن لا تغفر الصغائر أيضا كالشرك فضلا عن الكبائر (قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها) فات بيان حكم الشرك مع التوبة الآن يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بالتوبة فالتعقيد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك أن تجعل الشرك مع التوبة داخل في مادون ذلك. ثم تعقيد المغفرة بالمشيئة يفيد عدم تعيين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه تعين مغفرة فالأولى أن يجعل البيان بيان الذنب بالتوبة فالشرك لا يغفر ومغفرة مادونه تتعلق بالمشيئة وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها أن تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويذكرها. ولا يخفى أن التذكير في الحكمين فالأولى وفي تقرير الحكمين (قوله والمعتزلة يخصصونها) أي يخصصون الآيات والاحاديث اذ لا يخلص لهم سواء ويرد عليهم أن تخصيص المغفرة في الآية بمادون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لا يساعده النظم لان الكفر أيضا مغفور

التخصيص

بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير يخصصونها للمغفرة أي يخصصون الغفرة ولا طائل تحته لأنه لا بد لهم من تخصيص الآيات والأحاديث أيضا. وقوله وتسكوا بوجوهين يديه التمسك في مذهبهم أو في تخصيص الآيات والأحاديث (قوله وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم) ذلك البعض هم الأشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بأن الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا لقول. وقد يقال في الوعيد تضمنر المشيئة لأنه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فإن الكرم يقتضي فيه القول بالبت. ويمكن أن يراد بقولهم المذنب إذا علم أنه لا يعاقب أنه إذا علم احتمال أنه لا يعاقب كان ذلك مع (١٢١) كمال شهوته في الذنب تقريراً

له على الذنب لأنه يتسكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل ولا يخاف من المآل فالأحوط أن يجعل الوعيد قولاً بتاً. وكما أن التقرير على الذنب يخالف حكمه الإرسال يخالف فائدة الوعيد (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا) قيل المراد أنه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل. وما ذكر الشارح من الأدلة فلا تلبث الجزء الأول من الدعوى مع أن الخصم لا ينكره فتأمل. وكأنه يريد أنه ترك الشارح ما يهيم من إثبات ما ينكره الخصم وأتى بما لا يفي به من إثبات ما يعترف به. وفيه أن دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية تدل عليه لدخول الصغائر مع الاجتناب

وعيد العصاة والجواب أنها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن غمومات الوعيد. وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى. والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى «ما يبدل القول لدى». الثاني أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب واغراء لا غير عليه وهذا يناقض حكمه إرسال الرسل. والجواب أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد وكفي به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى «ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» ولقوله تعالى «لا يعاد صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها» والأحصاء إنما يكون بالسؤال والمجازاة إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث. وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى أنه يمنع عقابا بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع لقوله تعالى «ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم» وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لأنه الكامل وجميع الاسم بالنظر إلى أنواع الكفر

التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة في قوله تعالى «ان الله لا يغفر أن يشرك به» الآية إذ المغفرة بالتوبة تعم المشرك بل كل عاص مع أن التعليق بالمشيئة يفيد البعضية. وأيضا هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لأن مغفرة الصغائر عامة والصحيح أن الضمير للمغفرة ولهم أن يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعاً بين الأدلة ولا نسلم عموم مغفرة الصغائر إذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها إن شاء (قوله انما تدل على الوقوع) انما استطرد ذكره ههنا رداً لتمسكهم بهذه الآية في الجواب أيضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله وزعم بعضهم أن الخلف الخ) هذا هو مذهب الأشاعرة ومن يحدوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب منتف بالاجماع وأقول لعل مرادهم أن الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه أن يبين أخباره على المشيئة وإن لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل. وما ذكره الشارح من الأدلة فلا تلبث الجزء الأول من الدعوى مع أن الخصم لا ينكره فتأمل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله أن التكفير مقيد بالمشيئة فلا قطع بالوقوع إذ المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصها

(١٦ - عقائد)

تحت حكم الغفرة العلقه بالمشيئة وتحت الأحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تعيين العقاب. وأيضا الأدلة تدل على الوقوع جزماً إذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص أصحاب الصغائر والمعتزلة جزموا بعدم الوقوع مع الاجتناب عن الكبائر وفي قوله والأحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة أنه لو كان كذلك كان العقاب مقطوعاً به إلا أن يتكاف بأن المراد انما يكون للسؤال والمجازاة أن شاء المجازاة، وانا لا نسلم أن الأحصاء للسؤال والمجازاة بل يكون مجرد السؤال. وقيل بل يكون ليعلم الغفور له حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الآية ينفية وانظر ولا تغفل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) يعني المعلق عليه التكفير للسينات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر أيضا. ولا خلاف في أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بدله من تعلق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقاً والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى

أن حمل كباير ما نهون عنه على الكفر على كل من التوجهين المذكورين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال ان تحتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان فالحق أن مدلول الآية تكفير الصغار بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة في آية أخرى مخصوص ما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر (قوله إلا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان المراد التنبيه على أن لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب لقال «ويغفر ما دون ذلك» ويغفر لمن يشاء من الصغار والكبائر فالأولى أن المناط قوله إذا لم يكن عن استحلال فهو إفاضة لا إعادة. ويرد أنه لا وجه للتخصيص بالكبيرة إذ الصغيرة أيضا كذلك وأن الاخصر الاوضح الجامع للثنتين أن يقول ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبائر ويعفو إذا لم يكن عن استحلال وبعد فيه أنه يعفو عن الذنب عن استحلال (١٢٢) إذا تاب عن استحلال وان لم يتب عن الذنب. وقوله وليتعلق به

قوله يراد به التعلق المعنوي إذا كان إذا الشرط واللفظي أيضا إذا كان ظرفا صرفا. وقوله وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة أو يحمل التخليد على امتداد الزمان أو على التغليب وسلب الايمان يؤول بالتغليب أيضا فالأولى ويؤول بهذا النصوص الدالة الخ فاعرفه (قوله والشفاعة) أي المقبولة على أن اللام للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى «ولا يقبل منها شفاعة» ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة لم يأت للعزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي ﷺ لتارك السنة وقد ثبت «من ترك سنتي لم ينل شفاعتي» وقد حكم علماء الأصول بمقتضاه من أن

وان كان الكل ملة واحدة في الحكم أو إلى أفرادها القائمة بأفراد الخاطئين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق إلا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (إذا لم تسكن عن استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التأكيد المنافي للتصديق. وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة لا رسل بالأخبار في حق أهل الكبائر) بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة. وهذا مبنى على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة الأولى وعندهم لم يحز لم تجز. لنا قوله تعالى «واستغفر لذنبيك وللمؤمنين والمؤمنات» وقوله تعالى «فما تنفعهم شفاعة الشافعين» فان أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجنة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقييح حالهم وتحقيق بأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي أن يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه السلام «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» وهو مشهور بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى «واتقوا يوما مشهورا» ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالاجماع، ولو لم تحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغار بدونه (قوله والشفاعة) أي المقبولة ثابتة * لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيحرم أهل الكبائر بطريق الأولى * لانا نقول لانسلم الملازمة لان جزء الأدنى لا يلزم أن يكون جزء الأعلى الذي له جزء آخر عظيم. ولو سلم فاعل المراد حرمان الشفعية أو حرمان الشفاعة لرفع الدرجة أو لعدم الدخول في النار أو في بعض مواقف المحشر على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أي لذنوبهم وهي نعم الكبائر (قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى أنها ليست لرفع الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق البأس

لكن جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجري عليه الشارح في التلويح الظاهر أنه ثبت لهم الشفاعة إذا أحدث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتي بأنه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الأخيار الشافعين وبأنه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا يتجه أن حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الأولى على أن الحرمان عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الأخيار. ولك أن تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب أهل الكبائر مثلاً جزاء الله تعالى فيجوز أن يعفو الله بشفاعته عن المذنب ولا يعفو عن تارك سنته (قوله بالمستفيض من الأخبار) وبالكتاب كما أشار اليه الشارح وكما أنه تعرض منه بأنه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الأولى فلتوقف دلالتها على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا أن يوفقهم الله تعالى للتوبة ويصيروا مغفورين. وأما الثانية فلا شبهة أنه استدلال بمفهوم المخالفة ودقوجه التفصي عنه ولا نهايحتمل أن تكون رد الاعتقاد الكفار ان آلهتهم

شفعائهم (قوله والجواب بعد تسليم دلائلها الخ) أي الجواب بعد تسليم دلائلها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا إلى الأدلة
النافية لعمومها فلا يتجه أن تسليم الأدلة على عموم الأشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الأشخاص بسند أن
الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس مهمة فيكون ضمير منها لنفس المهمة وهذا اندفع أن ضمير منها راجع إلى النفس
الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا يتخصص وإن كان للنزول سبب خاص وقد يدفع أيضا بأنه منقوض بقولنا لرجل في الدار وهو
على السطح لأن الضمير عائدا إلى الرجل وغير عام وهو ضعيف لأن التركيب مصنوع العربي ورجل على السطح ولو سلم فنظير ما نحن
فيه لرجل في الدار ولا هو في السوق على أنه يمكن أن يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع عموم الأوقات والأحوال بسند
جواز أن يكون يوما لا تنفع فيه شفاعا بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون (١٢٣) ذلك في بعض المواقف في يوم القيامة

(قوله فلا إن التائب ومتركب

الصغيرة المحتجب عن

الكبيرة لا يستحقان

العذاب عندهم) يرده عليه

أن متركب الصغيرة الغير

المحتجب عن الكبيرة

يستحق العذاب على الصغيرة

والألم يكن للتقيد بالمحتجب

عن الصغيرة وجه فيصح

العفو عن صغائر متركب

الكبيرة. نعم لو سلم ما في

شرح المواقف أنه لا يستحق

عندهم على الصغائر أصلا

تم قوله لا معنى للعفو إذ

العفو ترك عقوبة المستحق

على ما ثبت في اللغة (قوله

لقوله تعالى فمن يعمل مثقال

ذرة خيرا يره) يشكل

الاستدلال بهذه الآية بأن

المرتد لا يجزى بإيمانه

والاعمال الصالحة والكفار

إذا أسلم لا يعذب بذنوب

أيام الكفر فعلم أن رؤية

«لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعا» وقوله تعالى «الماظالمين من حميم ولا شفيع يطاع»
والجواب بعد تسليم دلائلها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال أنه يجب تخصيصها
بالكفار جمعا بين الأدلة. ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة
والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة
الثواب وكلاهما فاسد أما الأول فلا إن التائب ومتركب الصغيرة المحتجب عن الكبيرة لا يستحقان
العذاب عندهم فلامعنى للعفو وأما الثاني فلا إن النصوص دالة على الشفاعا بمعنى طلب العفو عن
الجنائية (وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وإن ماتوا من غير توبة لقوله تعالى
«فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره» ونفس الإيمان عمل خير لا يمكن أن يرى جزاءه قبل دخول النار
ثم يدخل النار فيخلد لأنه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى «وعد الله المؤمنين
والؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار» ولقوله تعالى «ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت

لكن لا يدل على أنها في حق أهل الكبائر (قوله ولا يقبل منها شفاعا) ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعا ولو
لزيادة الثواب ثم انه يحتمل أن يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها
فعلها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلائلها على العموم في الأشخاص) يشير إلى منع الدلالة على
عموم الأشخاص. واعترض عليه بأن النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع إليها فيعم أيضا.
ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير إليها من حيث عمومها فإن النكرة المنفية خاصة
بحسب الوضع وعمومها على ضروري فإذا قلت لرجل في الدار وأما هو على السطح ليس يلزم منه أن
يكون جميع العالم على السطح. نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقه في سياق النفي كوقوعها فيه فيعم أيضا لم
يبعد جدا (قوله يجب تخصيصها بالكفار) * ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم عموم الأشخاص *
قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة إلى صغيرة غير
المحتجب عن الكبيرة ممنوع وإلى صغيرة المحتجب غير مفيد فتأمل (قوله لأنه باطل بالاجماع) لأن
جزاء الإيمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع
ظاهر لجواز أن يراه في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات)

الخبر بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير. والمعتزلة تجعل الإيمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم
الاحباط ونوقش في قوله فتعين الخروج بأنه يحتمل أن يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب. ويدفعه أن الاستدلال مبني على تقرير أن
جزاء الإيمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثامنة مبني على اختصاص الاعمال
الصالحة بما سوى المنهيات والتروك ولا فمن قام بجميع ما عليه فبرى عن الكبيرة. ثم انه لا يثبت المذهب اذا لا يدل على أن لا خلود لأصحاب كبيرة
حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل لا بطلان لمذهب
الخصم الا أن يقال كون بعض أصحاب الكبائر مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول أهل
الكبائر من المؤمنين ففيه رد على من نفي العذاب عن المؤمن مطلقا بهذه الآيات كما قال ابن سليمان من المفسرين والمرتدة ولا يخفى ضعف
دلائلها. والحكم بأن جعل ما جعل لا أعظم الجنائيات لجنائية دونها خلاف العدل وان كان للألزام لا لتحقيق إذا ظلم منه تعالى فيما يشاء أن يفعل

يتجه عليه أنه نوع فيه مراتب مختلفة فليست الكفر الكبيرة والقول بأن النوع بجميع أفراد جعل الكفر أول النزاع (قوله وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها) وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فإن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في إحباط الكبيرة للطاعة وإحباط الطاعة لها فاصلها الواجب فقوله لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل (قوله والجواب منع قيد الدوام) لا يمنع الخاوص والافتيجه عليه المنع لأنه لا يتم ما ذكره في بيانه من أنه لو لم تكن خالصة لم تنفصل عن مضار الدنيا لأن الانفصال لا يتوقف على الخاوص ولا يخفى أنه يمكن الجواب أيضاً بأنه معارض بما سبق من أن جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل (قوله والجواب أن قاتل المؤمن لسكونه مؤمناً لا يكون إلا الكافر) وتعلق الفعل المشتق بفيد عليه المأخوذ وفيه أنه حينئذ (١٢٤) يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لأنه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقاً

ويبلغ التقييد بقوله متممداً اذ لا يكون القتل لأنه مؤمن الامتداد فالظاهر أن النظم ليس لتعلق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعلق انما ثبت اذالم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوفيق فنقول في دفع تمسكهم ورجو أن يكون هو الصواب ان ما يفيد الآية أن جزاء قتل المؤمن عمداً الخلود في جهنم لأنه يكون في جهنم خالداً اذ ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله أن يجزيه به بل له تعالى أن يعفوه أو يمكن أن يندفع

لهم جنات الفردوس نزلاً إلى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة مع ما سبق من الأدلة القاطعة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان وأيضاً الخلود في النار من أعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات فلو جزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلاً وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة إذا عصوم والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين أحدهما أنه يستحق العذاب وهو مضره خالصة دائماً فينفي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائماً والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وإنما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة. الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى «ومن يقتل مؤمناً متعمداً جزاءه جهنم خالد فيها» وقوله تعالى «ومن بعض الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالد فيها» وقوله تعالى «من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» والجواب أن قاتل المؤمن لسكونه مؤمناً لا يكون إلا الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر (والإيمان) في اللغة التصديق

مبنى هذا الاستدلال على أن العمل الصالح لا يتناول الترتك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الإيمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء الكفر) أي على الإطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامى والاقتصر فيه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم (قوله مضره خالصة) قالوا لولا الخاوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد أيضاً لكنه غير مفيد ههنا (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود أهل الكبيرة

عنه ذلك الجزاء لا مراً فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو للقصاص أو لعفو الورثة بالدية لا يقال فكيف يحكم (قوله بخلود الكافر في النار) قلت لا نه تعالى حكم بأنهم خالدون في النار وهنالم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بأنه يغفر مادون الشرك فلم منه أنه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بأن المراد التعدى عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فتكون الآية لمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم أن المراد جنس الحدود أي من يتعدى حدودها من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة أن المراد باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكره فينبغي أن يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بأن يراد من كسب سيئة المؤمن ومن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تقدير من كسب سيئة ومن أحاطت به خطيئته. ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة أن مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر

(قوله الايمان في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر) أي اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر أو الوقوع أو الاوقوع المذعن له وقوله وجعله صادقا يحتمل أن يراد به جعل الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي يبحث عنه في كتب الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق الشامل لظنون فان الايمان إنما يتعلق بالمخبر أو بالخبر من حيث انه أخبر به المخبر حتى لو أخبرك أحد بما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق به ليفظنك له من غير أن يعتقد عالمه يقال لك المصدق به في عرف كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به. وليس الايمان في اعتقاده صدق المخبر مجازا كما يوحى قوله فان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب لأنه صار عرف اللغة وأراد بقوله فان حقيقة حقيقة في أصل اللغة واستشهد في تعدية باللام بقوله تعالى «وما أنت بمؤمن لنا» مع احتمال أن تكون اللام التقوية لأن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى «أؤمن لك» واتبعك الأرذلون لبراءته عن احتمال لام التقوية أولى له فأولى لأن السلام في الايمان لغة والمستعمل في هذه الآية ظاهر في الايمان الشرعي. واستشهد في التعدية بالباء بقول النبي ﷺ لأنه الايمان (١٢٥) لغة واللام يصح تفسير الايمان الشرعي به لعدم جواز تفسير الشيء بنفسه وخالف في جعل الايمان المعدى بالباء البياضاي حيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف ويشبه أن تكون التعدية باللام أيضا لتضمين معنى الاذعان ولا يبعد أن تكون الباء زائدة كما شاع في مفعول العلم. وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد في الايمان التسليم قال ولا يكفي التصديق بدون التسليم. ووجه الرد أنه لم يتفطن أن ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي لا بد منه في التصديق.

أي اذعان حكم المخبر وقوله وجعله صادقا افعال من المؤمن كأن حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية «وما أنت بمؤمن لنا» أي بمصدق وبالباء كما في قوله عليه السلام: الايمان أن تؤمن بالله الحديث أي تصديق. وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر أو المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي. وبالجملة هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في أوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا. ولوحصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئا من أمارات التكذيب والانكار كما اذا فرضا أن أحدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسامعه وأقر به وعمل ومع ذلك شد

(قوله وما أنت بمؤمن لنا) الاولى أن يمثل بقوله تعالى «أؤمن لك» واتبعك الأرذلون» لاحتمال أن تكون اللام في لنا لتقوية العمل لا للتعدية (قوله أن يقع في القلب نسبة الصدق) أي تحصل فيه منسوبة الصدق الى الخبر وثبوته له من غير اذعان وقبول كما للسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) * ان قلت يلزمه أن يندرج يقين السوفسطائي ونحوه في التصور وانه باطل بالضرورة أولا ينحصر التقسيم فقلت له أن يمنع حصول اليقين بدون الاذعان وينع عدم الاذعان للسوفسطائي. بقي ههنا بحث وهو أن المعنى المعبر عنه بكر ويدن أمر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد ولذا يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع أن التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الأعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع أجزائه (قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله نجعله كافرا إشارة الى أن الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء

والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزاة وهي قرية بطوس والتشديد من تصحيفات العوام كذا في شرح مسلم للنووي. وأنا أرجو أن يكون الغزالي نسبة الى غزاة بمعنى الشمس لأنه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع. والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكر ويدن هو التصديق المقابل للتصور لكن الايمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لأن التصديق في كتب الكلام قسم للعلم المقسم بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين مافي أوائل كتب الميزان ينافي مافي شرح المقاصد أنه العلم القطعي اذ التصديق الميزاني يعم الظنون فمن خواطر الظنون اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لا اختصاص مقسمة لا لاقتضاء التعبير عنه بكر ويدن (قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لا يخفى أن هذا نبذ من الكلام لم يقع في موقعه لأن الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع أمانة الكذب بحسب الشرع فهذا من تنمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من أنه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الأحكام

والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزاة وهي قرية بطوس والتشديد من تصحيفات العوام كذا في شرح مسلم للنووي. وأنا أرجو أن يكون الغزالي نسبة الى غزاة بمعنى الشمس لأنه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع. والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكر ويدن هو التصديق المقابل للتصور لكن الايمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لأن التصديق في كتب الكلام قسم للعلم المقسم بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين مافي أوائل كتب الميزان ينافي مافي شرح المقاصد أنه العلم القطعي اذ التصديق الميزاني يعم الظنون فمن خواطر الظنون اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لا اختصاص مقسمة لا لاقتضاء التعبير عنه بكر ويدن (قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لا يخفى أن هذا نبذ من الكلام لم يقع في موقعه لأن الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع أمانة الكذب بحسب الشرع فهذا من تنمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من أنه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الأحكام

(قوله فاعلم أن الإيمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) يعني من حيث أنه ما جاء الرسول به من عند الله حتى أن من صدق بوحداية الله بالدليل ولم يصدق بأنه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بأنه جاء من عند الله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمنا بحمد عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلي) أي في الكفاية في الكون مؤمنا وإن كان بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به (قوله إلا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله) * فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فامعنى احتمال سقوط الجزء والركن * قلت وجهه أن الركن قد يكون حقيقيا كأجزاء السري (١٢٦) فان السري لا يكون سريرا بدون جزء من أجزائه وقد يكون حكما كجمل الشارع شيئا جزئا

من شيء وهذا يكون على وجهين أحدهما أن يعتبره جزءا مطلقا فهو كالحقيقي لا يحتمل السقوط وناهما أن يعتبره جزءا في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط * ويقال كون الأكر في حكم الكل في بعض أحكام الشرع من هذا القبيل. قيل التصديق أيضا يحتمل السقوط لأن أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه أنهم مؤمنون بإيمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر إيمانهم ولا يتم ما قيل الكلام في الإيمان الحقيقي لا الحكمي لأنه ينافيه ما ذكره فيما بعد أن الشارع جعل الحق الذي لم يطرأ عليه ما يصاده في حكم الباقي فانه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الإيمان الحكمي (قوله قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله) * فان قلت لا خفاء في أنه

الزنا بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما أن النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار. وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق إلى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الإيمان وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الإيمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة بحجته به من عند الله تعالى اجمالا وانه كاف في الخروج عن عهدة الإيمان ولا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا إلا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الإشارة بقوله تعالى «وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون» (والاقرار به) أي باللسان إلا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه * فان قيل قد لا يبق التصديق كما في حالة النوم والغفلة * قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل الحق الذي لم يطرأ عليه ما يصاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب، هذا الذي ذكره من أن الإيمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الأئمة وفخر الاسلام رحمهما الله وذهب جمهور المحققين إلى أنه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الأحكام في الدنيا لما أن التصديق بالقلب أمر باطن لا بدله من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في أحكام الدنيا، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك، قال الله تعالى

الأحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد أن التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والإيمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من الأمارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) * ان قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم * قلت الكلام في الإيمان الحقيقي لا الحكمي (قوله التصديق باق في القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من أن النوم ضد الإدراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) أي في حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق، وأما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسما) ولذا يكفي الاقرار مرة في جميع العمر مع أنه جزء من مفهوم الإيمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الأحكام) ولا يخفى أن الاقرار لهذا الغرض لا بد وأن يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما إذا كان ركننا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة)

ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقيا * قلت كأنه أراد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية لدلالاتها لو فصلت صارت تصديقا والاولى أن الإيمان هو التصديق أو ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدءا للتصديق بالفعل ولا يخفى أن الاشكال كما يتجهز والالتصديق يتجهز والاقرار بل زواله أظهر وأكثر وسقوطه ليس إلا في حال العذر ولا ينفع فيه الاجاب الأخير (قوله وذهب جمهور المحققين إلى أنه التصديق بالقلب) في شرح المقاصد أن المعتد به هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى لو قارن شيئا منها لم يكن إيمانا. قيل والاقرار إذا كان شرطا لاجراء الأحكام لا بد أن يكون على وجه الاعلان بخلاف ما إذا كان ركننا

فانه يكفي مجرد التسكاه مرة لا تمام الأركان وان لم يظهر على غيره. هذا وفيه أنه لو كفى الاقرار من غير اظهار كونه ركنًا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن أيضا الاقرار على وجه الاعلان (١٢٧) (قوله هلا شقت قلبه) أورد عليه

أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه أن قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه أن النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطًا لاجراء الأحكام فالنصوص الثلاثة الأول للأول وهذا الثاني (قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق الخ) معارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط بأن جعله الاقرار أنسب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان إنما ينفع لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولاً شرعياً نعم يتجه أنه ضعيف لا يقاوم النصوص مع أن عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره للقيين (قوله قلت لاختفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب) أورد عليه في بعض الحواشي أن المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى أنهم قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمناً لأنه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله يسمى مؤمناً لغة) أي يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان اشارة الأمور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما. وفي الواقف ان الاقرار يسمى ايماناً لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه أنه حقيقة في الاقرار أيضاً لكنه يخلف ظاهر كلام القوم اللهم الا أن يدعى وضع آخر (قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان) * لا يقال لهم يجعون مواطاة القلب شرطاً * لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وأيضاً الاجماع منعقد الخ) رد آخر على الكرامية لاعلى

«أولئك كتب في قلوبهم الايمان» وقال تعالى «وقلبه مطمئن بالايمان» وقال تعالى «ولما دخل الايمان في قلوبكم» وقال عليه السلام «اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك» وقال عليه السلام لأسماء حين قتل من قال لا إله الا الله: هلا شقت قلبه * فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه * قلت لاختفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلب لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى «ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين» وقال تعالى «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا» وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمناً لغة ويجرى عليه أحكام الايمان ظاهر وانما النزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تسكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على أنه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وأيضاً الاجماع منعقد على ايمان من صدق

لدلائها على أن محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءاً منه وأما انه التصديق لاسائر ما في القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايان خطاباً بالافهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل * ان قلت يحتمل أن يراد بالنصوص الايمان اللغوي * قلت لانزع أن الايمان من المشقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شقت قلبه) يرد عليه أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني أن معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى أنه إنما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة (قوله حتى لو فرضنا الخ) يرد عليه أنه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى أنه المعتبر في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع نعم لاعتبارها في حق الاحكام عندهم أيضاً قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمناً الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله يسمى مؤمناً لغة) أي يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان اشارة الأمور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما. وفي الواقف ان الاقرار يسمى ايماناً لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه أنه حقيقة في الاقرار أيضاً لكنه يخلف ظاهر كلام القوم اللهم الا أن يدعى وضع آخر (قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان) * لا يقال لهم يجعون مواطاة القلب شرطاً * لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وأيضاً الاجماع منعقد الخ) رد آخر على الكرامية لاعلى

النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق * لا يقال لهم يجعون مواطاة القلب شرطاً * لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما في قلبه ولا يخفى أن فيما ذكره تناقض ولا يخفى عليك أن في قوله والنبي ﷺ الخ وقوله وأيضاً الاجماع منعقد معارضة مع ما سبق في اثبات مذهب الكرامية وقد سبق أنه

معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز. وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة إنما هو في العقليات أما في السمعيات فلا لأنه يترجح السمعى الدال على المطالب إذا ذكر لمعارضة معارض (قوله فأما الأعمال أى الطاعات فهي تنزايد في نفسها) دليل على هيئة الشكل الثانى ينتج أن الأعمال ليست الايمان مع أنه ليس المطالب اذ لا نزاع لاحدى أن الأعمال ليست الايمان إنما الكلام في كونها داخلة فيه وأيضاً الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الأولى لا تشتمل الا على زيادة الأعمال فالنقصان زيادة والجواب عن الأول أن الكبرى ليس قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملازم لها وهي أن جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد أو نقص لسرى في الكل وأما وضع ملازم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم أن الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثانى ان التزايد يستلزم التناقض ولو كانت دافضة جعلت الأول جواباً عنها فما كن على بصيرة (قوله فهنا مقامان) المشهور فتح (١٢٨) الميم والاحسن ضمها أى محل القامة الدليل. وفي قوله الأول أن الأعمال غير

داخلة في الايمان لما مر من أن حقيقة الايمان الخ أنه لا ينطبق على ما أراده المصنف اذ من البين أن المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلاً آخر سوى ما ذكره المصنف تكثير الأدلة مما لا يفى به السوق نعم يتجه على دليل ذكره المتن أن عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويكفى فيما هو بصده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلاً في الملائكة

بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر أن ليس حقيقة الايمان مجرد كلنى الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء على أن الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان كما أشار الى نفى ذلك بقوله (فأما الأعمال) أى الطاعات (فهى تنزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص) فهنا مقامان الأول أن الأعمال غير داخلة في الايمان لما مر من أن حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الايمان كقوله تعالى «ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات» مع القطع بأن العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد أيضاً جعل الايمان شرط صحة الأعمال كما في قوله تعالى «ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن» مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى «وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا» على ما مر مع القطع بأنه لا يتحقق الشيء بدون ركنه ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأى المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى أنها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعى وقد سبق تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق. المقام الثانى أن حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من أنه التصديق القلبي الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لا يغير فيه أصلاً المصنف وموافقاً كما توهم (قوله مع القطع بأن العطف يقتضى المغايرة) وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى «تنزل الملائكة والروح» فبما قبل جعله خارجاً باعتبار خطاى وكفى بالظاهر حجة (قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه) لان جزء الشرط شرط أيضاً (قوله وهذا) أى كونه زائداً بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام كما في بعض

العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطاى يعرفه من هو أهله من غير حاجة الى الاطناب ومبنى الاستدلال شروح على حفظ الظاهر لا يقال اقتضى بعض النصوص أيضاً دخول الايمان في حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره لا نأقول ترجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارد وفى قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه أن ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بأن جزء الشرط شرط وأن وجود الشيء يصح أن يكون شرط صحته ودفعه بأن جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطاً لها. والوضح في بيان أن المشروط لا يدخل في الشرط أنه لو دخل لتوقف الشرط على المشروط ويدور (قوله وورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الأعمال) من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد أنه يمكن تحقق الشيء بدون ركني يحتمل السقوط فقوله لا يتحقق للشيء بدون ركنه ركنه من غير مسقط (قوله الصديق القلبي الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) فيه بحث لأن الجزم يز يد رسوخاً الى أن يبلغ مرتبة اليقين إنما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي ﷺ مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الأوحى

(قوله وحاصله أنه يزيد
 بزيادة الأزمان لما أنه عرض
 لا يبقى الاستجداد الامثال)
 فلا يرد ان الثبات على
 الايمان ليس ايمانا حقي
 يكون زيادة فيه. وما ذكره
 من النظر قوى ولا يدفع
 بما ذكر أن المراد زيادة
 أعداد حصص وعدم البقاء
 لا ينفي تلك الزيادة التي
 لا سبيل الى انكارها لان
 مراده أن الشيء لا يوصف
 بالزيادة لهذا في الزيادة
 بالمعنى المتعارف لا ينفي
 دعوى الزيادة بهذا الاعتبار
 على أن بناء الزيادة على هذا
 الاصل مزيف بزييف
 أصلها (قوله ومن ذهب الى
 أن الأعمال من الايمان فقبوله
 الزيادة والنقصان ظاهر)
 الأعمال فرضا أو نقلا جزء
 عند الخوارج والعلاف
 وعبد الجبار أو فرضا فقط
 عند الجبائي، ولا يلزم من
 وجود الايمان قبل العمل
 وجود الكل بدون الجزء
 لان الايمان حينئذ كالعلم
 قدر مشترك بين الكل
 والجزء فالصدق فقط قبل
 القدرة على العمل فرد من
 الايمان والايمان مع عمل
 آخر وهكذا فكون
 الأعمال جزءا من الايمان
 عند المعتزلة ليس معناه أن
 التصديق وحده لا يكون
 ايمانا أصلا بل معناه أن
 العمل بعد وجوده داخل
 في الايمان

والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا في
 الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص. وحاصله أنه كان يزيد بزيادة
 ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم. والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما
 الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم. وما ذكره من أن الاجمال لا ينحط عن درجته
 فانما هو في الانصاف بأصل الايمان. وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة
 وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان لما أنه عرض لا يبقى الاستجداد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل
 بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء. كما في سواد الجسم مثلا. وقيل المراد زيادة ثمرة
 واشراق نوره وضياؤه في القلب فانه يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصي. ومن ذهب الى أن الأعمال
 من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من
 الايمان. وقال بعض المحققين لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت
 قوة وضعفا للقطع بأن تصديق أحد الأمة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه
 السلام «ولكن ليطمئن قلبي» * بقي ههنا بحث آخر وهو أن بعض القدرية ذهب الى أن الايمان هو
 المعرفة وأطبق علماءنا على فساده لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
 كما يعرفون أبناءهم مع انقطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من السكفار من كان يعرف الحق يقينا
 وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم» فلا بد من بيان
 الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون
 الاول. ولما ذكر في كلام بعض المشايخ أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من أخبار
 الخبر وهو أمر كسبي ثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة
 فانها يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر، وهذا
 ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق الى الخبر حتى لو وقع ذلك
 في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من أقسام العلم
 وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئين
 وشككنا في أنها بالاثبات أو النفي ثم أقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول
 لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع. نعم تحصيل تلك الكيفية يكون

شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (قوله ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد) لتكثيره بحسب
 تكثير متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم تتكرر من حيث ذواتها فتأمل (قوله
 وحاصله أنه يزيد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم أن حاصله هو أن الدوام
 على العبادة عبادة أخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لان كون الدوام عبادة غير كونه
 ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ)
 قد يدفع بأن المراد زيادة أعداد حصص وعدم البقاء لا ينفي ذلك (قوله ومن ذهب الى أن
 الأعمال من الايمان) فرضا كان أو نقلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الحمداني
 أو فرضا فقط كما هو مذهب الجبائي وأكثر معتزلة بصرة * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء
 الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان * قلت التوافل بما يقع جزءا من الايمان لا بما يشترع

(قوله والايان والاسلام واحد) لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك موهما

(١٣٠)

جميع ما جاء به النبي من عند الله، وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » الى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة ضعيف أما وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان والاسلام هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بأن يقدر فما وجدنا فيها مؤمنا غير أهل بيت من المسلمين فالاولى أن يقال وجه الاستدلال أن غير صفة مؤمنا أو ما بعده مستثنى منه وعلى التقديرين يجب أن يتحد الايمان والاسلام في نفي وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فما وجدنا مؤمنا غير أهل بيت من المسلمين اذا لم يكن المسلم المؤمن. وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح اذا كان المسمون من المؤمنين ونظيره ليس في البلد من العلماء الا أهل بيت من النحويين وأما وجه التأييد أن الشائع فما وجدنا مؤمنا الا أهل بيت منه واستثناء أهل بيت من أخص منه غير شائع (قوله وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم الخ) لا يخفى أن

بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة في حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالممارسة بكونه وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين محال وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم بالاسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » وبالجملة لا يصح في الشرع الحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن ولا نفي بوحدهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ جزءا وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع جزءا من غير أن يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة وأيضا قد ينقص بعض أنواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض أفرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن أن لا يجب الكل لمن آمن ومات قبل أن يجب عليه شيء وبه يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب كذلك فتدبر (قوله وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فان التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل. وأما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجه له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظرى مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يعتد بقيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا تكفي المعرفة) فمن شاهد المعجزة فوق في قلبه صدق النبي عليه الصلاة والسلام بغته يكون مكفيا بتحصيل ذلك اختيارا، فحينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين أن التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده * فان قلت يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده * قلت التصديق الايماني عنده نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور فلا إشكال، هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام بما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني أن الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطاوع فتأمل (قوله ويؤيده) أي الاتحاد قوله تعالى « فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » أي لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليأثم كلمة من، واعترض عليه بأن الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى « ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه » والايمان يقبل من طالبه ويرد عليه أنه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحتمل أن يكون الاسلام أعم فاذا قلت من يتبع غير العلم الشرعي فقد سلبت تحكما بسهولة من يتبع علم الكلام (قوله وبالجملة الخ) تصوير للدعي يعني أن المراد بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وهو أعم

من
أخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلد من العلماء الا أهل بيت من النحويين وأما وجه التأييد أن الشائع فما وجدنا مؤمنا الا أهل بيت منه واستثناء أهل بيت من أخص منه غير شائع (قوله وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم الخ) لا يخفى أن

هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام والاتحادهما والتلازم وان نفى التغاير عند الاشاعة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لا مريم لا ينفك
أحدهما عن الآخران كلاهما بالنسبة الى الآخر لا هو ولا غيره (قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنوا ولكن قولوا أسلمنا)
لا يخفى أن سوق الآية دل على المنع من قول آمنوا وتبدله بأسلمنا فلو لا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك بخواب الشارح كما ترى لانه يفيد أنه
لو قيل قالت الاعراب آمنوا لم يؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا لصح اذ نفى (١٣١) الايمان في الواقع لا ينفى الأمر بالقول اذ

القول لا يستلزم الثبوت
لأن دلالة اللفاظ ليست
قطعية وغاية التوجيه في دفع
هذا الاستدلال أن يقال
فرق بين الايمان والاسلام لغة
لأن الايمان هو التصديق
والاسلام الانقياد ومن
الانقياد الظاهر
فأما كذب صرف
بخلاف أسلمنا فان له محمل
صدق فأمر الله تعالى بأن
لا يقولوا آمنوا وأشار الى أنه
كذب محض بقوله تعالى
« قل لم تؤمنوا » وأمرهم
بأن يقولوا ما له وجه صدق
والحق أن الآية ظاهرة في
الغايرة والاستدلال بها على
الغايرة قوى (قوله فان
قيل قوله صلى الله تعالى عليه
وسلم الاسلام أن تشهد أن
لا اله الا الله الخ) لا يخفى أن
الظاهر من الحديث أن
الاسلام هو الاقرار والاعمال
فما لم يثبت ما يعارضه لا يتم
تأويله كما ثبت في الايمان
حيث يعارضه حديث
الايمان أن تؤمن بالله الخ
(قوله صح له أن يقول أنا
مؤمن حقا) لتحقيق الايمان

انهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية
من أن الايمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع
للألوهية تعالى وهذا لا يتحقق الا بقبول الأمر والنهي فالإيمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغيران ومن
أثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لأحدهما حكما ليس بثابت للآخر
منهما فبها ونعمت والافقد يظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى « قالت الاعراب آمنوا لم يؤمنوا ولكن
قولوا أسلمنا » صريح في تحقيق الاسلام بدون الايمان * قلنا المراد به أن الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد
بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلغظ بكلمة الشهادة من
غير تصديق في باب الايمان * فان قيل قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول
الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على أن
الاسلام هو الأعمال لا التصديق القلبي * قلنا المراد أن ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال
عليه السلام لقوم وفدوا عليه تدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة
أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وابتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من الغنم
الخمسة وكما قال صلى الله عليه وسلم: الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها
إمطة الأذى عن الطريق (واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له أن يقول أنا مؤمن
حقا) لتحقيق الايمان (ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله) لأنه ان كان للشك فهو
كفر لا محالة وان كان لتأدب واحالة الأمور الى مشيئة الله تعالى أو للشك في العاقبة والمآل
لا في الآن والحال أولئك بذكر الله تعالى أو التبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالأولى
تركها لأنه يؤهم بالشك ولهذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لأنه اذا لم يكن للشك فلامعنى
لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك
أنا شاب ان شاء الله لأن الشباب ليس من الأفعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة

من الترادف والتساوى ويثبت بكل منهما (قوله فيما أخبر به من أوامره) أي فيما أرسل ولك أن
تقول الأمر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الانقياد والخضوع
للألوهية تعالى) فهو تصديق خاص بأن الله تعالى حق وهذا يستلزم التصديق بسائر أحكامه
فبينهما تغاير ظاهر (قوله وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر) والأولى أن يقال قولهم
أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح أن يقال ولكن قولوا آمنا (قوله فان قيل قوله
عليه السلام الخ) هذا معارضة في المقدمة كما ان الأول معارضة في المطلوب أعني الاتحاد وقد
يقال اذا اشترك في الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن
التصديق فلا يرد سؤال على المشايخ وليس بشيء لأن مراد المشايخ عدم انفساكك من الطرفين

له ولا ينبغي الخ) مقابلة قوله ولا ينبغي بقوله صح يستدعي حمله على عدم الصحة لا على ترك الأولى كما ذكره الشارح في الكفاية لا يصح أن
يقول أنا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القائل أنا شاب ان شاء الله تعالى ويجوز أن يمنع الشارع ما يؤهم شيئا وقوله لا نهان كان للشك
فهو كفر يريد به ان كان للشك في الحال بقرينة قوله أولئك في الحال وفيه نظر لأنه ان كان للشك في الآن
والحال بناء على اختلاف المسلمين في أن العمل هل يدخل في الايمان أولا لا يلزم كفر أصلا وأولية الترك لما أنه يؤهم الشك في الحال وعدم
المنع عن الشك في العاقبة والمآل يقتضي أن لا يكون بأس في القول بأن مؤمن غدا ان شاء الله تعالى

(قوله ولما نقل عن بعض الأشاعرة الخ) جعل قوله والسعيد قديشقي والشقي قديسعدا إشارة إلى إبطال قول الأشاعرة دون قوله وإذا وجد من العبد التصديق والاقرار صرح أن يقول أنا مؤمن حق ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله محل نظر بل رد جميع ما نقله عن الأشاعرة بقوله وإذا وجد من العبد الخ ويمكن أن يدفع النظر بأن نفي الصحة كلام سابق على بعض الأشاعرة رده ذلك البعض بأن السعادة والشقاوة مبطنتان فكذا الإيمان والكفر فقوله إذا وجد من العبد الخ أثبات لأصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشق الخ رد لما بطل به المسئلة وظاهر هذا القول أن المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافقا لما سيجي ممن أن الحق أنه لا خلاف في المعنى الخ أن معنى قولهم العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة أن العبرة بالإيمان للنجى والكفر المردى بها لأن الإيمان في الحال ليس بإيمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الأم السعادة المعتد بها. هذا وهذا دفع ما قيل أنه يانزم (١٣٣) أن يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمنا طول حياته من غير تصديق

ولما لا يحصل به تركية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا زاهد متق أن شاء الله. وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجى المشار إليه بقوله تعالى «أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم» إنما هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال أنا مؤمن أن شاء الله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى أن المؤمن السعيد من مات على الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان وأن الكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق إبليس «وكان من الكافرين» وقوله عليه السلام: السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه أشار إلى إبطال ذلك بقوله (والسعيد قديشقي) بأن يرتد بعد الإيمان نعوذ بالله (والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والنغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما أن الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما مر من أن القديم لا يكون محلا للحوادث والحق أنه لا خلاف في المعنى لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وإن أريد به ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فن قطع بالحصول أراد الأول ومن فوض إلى المشيئة أراد الثاني (وفي إرسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة والتصديق لا يستلزم الأعمال على أن فيه غفولا عن توجيه الكلام (قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه أن الإيمان المنوط به النجاة أمر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا أمن من أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الإجماع (قوله) بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر الخ) يعني أنه النجى والمردى لا يعني أن إيمان الحال

بطن أمه أنه سعيد أو يكتب أنه شقي ولا يكتب أنه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة (قوله والتغير ليس يكون على السعادة والشقاوة) دفع لما يقال أنه لو تبدلت السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الاسعاد والاشقاء. ويمكن أن يدفع أيضا بأن تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لأن الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في المتعلق لا في الصفة. وفي قوله والحق أنه لا خلاف في المعنى نظر لأن الخلاف في أن الإيمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا أو للوجودين في الخاتمة (قوله وفي إرسال الرسل) بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بؤسطة ملك أو بدونها أرسلتك إلى قوم أو إلى الناس جميعا أو إلى الثقلين أو بلغهم عنى ونحوه من الألفاظ المفيدة لهذا المعنى كعبثتك ونبتهم. وفي قوله إرسال الرسل رد على الحكماء قولهم إن الرسالة ليست برسالة بل بخواص ثلاثة أولها الإطلاع على جميع المقربات لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلات بجميع صور الكائنات ومشاهدتها تلك الصورة وثانيها القدرة على التصرف في هيولى العناصر وظهر خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصور وسماع كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد أنهم أنكروا النبوة بالنام والالهام، وكذا أن إرسال الرسول حكمة كذا في تعدده المشار إليه بإيراد الرسل لأن مصالح الناس تتفاوت بالآزمنة، ولهذا ننسخ

الأحكام. واطلاق الحكمة إشارة إلى أن تعيين حكمه تعالى بما لا تسعه مقدرة العبد وانما المتيقن أن أفعاله لا تخالو عن حكمة. وقد أشار بعد الاطلاق إلى بعض الحكم بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس. وقوله للناس متعلق بالثلاثة. وكأنه اقتصر على الناس قصدا إلى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والافندينا نبي الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ماشوهدعين الفرقدين (قوله وفي هذا إشارة إلى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالإشارة إلى الوجوب ولم يصرح ببلغظ الوجوب لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة. وما في المواقف أن من البراهمة من قال بنبوّة ابراهيم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوّة آدم عليه السلام فقط يدل على أن البراهمة لا يحكمون بالامتناع. وقوله ولا يمكن يستوى طرفاه إشارة إلى مذهب من ينسكرو وقوع الارسال بعد الاعتراف بما كانه اعدم ما يرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع (١٣٣) أ يضار د عليه (قوله جمع معجزة)

والأظهر أن التاء للتأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامتها أو ينتها وقد سبق منه تعريفا في صدر الكتاب على وجه اشتهر وعرفها هنا بقوله وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكأنه عرفها بهذا التعريف قصدا إلى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي أن تكون فعل الله مطلقا عند بعض أو فعل الله أو ما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعي معجزتي أن أضع يدي على رأسي ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما

وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الألباب من خليفته ليزيح بهاء لهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة. وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة حميدة. وفي هذا إشارة إلى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لمافيها من الحكم والمصالح وليس بمتنع كازعمت السمنية والبراهمة ولا يمكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم أشار إلى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد أرسل الله رسلا من البشر إلى البشر مبشرين) لأهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبا نظر دقيقة لا تبسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفصيل أحوالهما وطريق الوصول إلى الأول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذلك خلق الأجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفة ما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق إلى الجزم بأحد جانبيه ومنها ما هي واجبات أو متمنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى «وما أرسلناك الا رحمة للعالمين» (وأيدهم) أي الأنبياء (بالمعجزات النافضات للعادات) جمع معجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله

ليس بإيمان وكفر وليس بكفر. ومعنى قوله السعيد من سعد في بطن أمه أن السعادة المعتد بها لمن علم الله أنه يختم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط (قوله بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه) أي ترجح جانب الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة أحد الطرفين مع قر به وأمنه. ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح والحق أن كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه (قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر ولكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينفع برحمته. وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بأنهم آمنوا بدعائه من الخسف والسبع وأنت خير بأنه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي أمر يظهر بخلاف الخ)

شرط كونها مضافة إلى الله تعالى لأنها تصديق منه بنبوّة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم تكن دالة على التصديق منه فإشار بقوله تظهر على يد مدعي النبوة إلى أنه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف العادة والإشارة إليه ظاهرة وأن تتعذر معارضته والإشارة إليه مستغنية عن الإشارة إليها وأن يكون عند التحدى صريحا كما ذهب اليه بعض وعند التحدى مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدى المنكرين ظاهر في الأول ويحتمل الثاني وأن لا يكون متقدما على دعوى النبوة ولو بلحظة ولا متأخرا بزمان لا يعتاد مثله ويشير إليه قوله عند تحدى المنكرين. وقد فانت الإشارة إلى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي أن أحي ميتا فأما حي لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله إياه. وثانيهما أن لا يكون مكذبا له كإطلاق ما ليس له اختيار بعدم الانطاق ونطقه بأنك لست

برسول الله. وأما نطق من له اختيار كناطق الانسان الأخرس ونطقه بأنك است برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لأنه لم يجعل
شاهده الانطاق الأخرس وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له في نطق فان نطقه داخل في معجزاته
فتكذيبه انطاق له بما يكذبه فلا يكون شاهدا صدقه. ويحجب عن قوت القيد بأن تكلفه قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى إنما
يكون لمعارضة شاهد دعواه ولا شاهد له في هاتين الصورتين. وقد وقع لبعض ههنا أنه مثل لقوات موافقة الدعوى بانطاق الجهاد بأنه مفتر
كذاب والموافق لما في الكتب (١٣٤) الكلامية ما قدمناه ولم يشترط أن يكون معينا للمعجزة قبل اظهارها لأن

الظاهر بل المتفق أنه ليس
بشرط (قوله في الكتاب
الدال على أنه أمر ونهي)
وذلك في قوله تعالى «يا آدم
اسكن أنت وزوجك
الجنة فكل من حيث شئتما
ولا تقربا هذه الشجرة»
وفيه بحث لأن النبي عرف
في صدر الكتاب بانسان
بعثه الله تعالى لتبليغ
الأحكام فالأمر والنهي
بلا واسطة لا يستلزم النبوة
لجواز أن يقتصر على نفسه
ولا يكونا للتبليغ وجعل
المبلغ أعم من المغاير بالذات
أو بالاعتبار حتى يكون
النبي عليه الصلاة والسلام
داخلا تحت أمته مبلغا اليه
ما أنزل اليه وداعيا له الى
أمر ربه ونهيته تكلف. وفي
المواقف والمقاصد أن هذا
الأمر والنهي كان قبل
البعثة لأنه في الجنة ولا أمة
له هناك. وأورد عليه المنع
لجواز أن تكون حواء
أمته ونحن نقول في دفعه
أن الجنة ليست دار تكليف

وذلك لأنه لو لا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند
ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور
المعجزة وان كان عدم خلق العلم يمكن في نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد محضر من الجماعة أنه رسول
هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل
للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب يمكن في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى
التجوز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبامع امكانه في نفسه فكذا
ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لأنها أحد طرق العلم القطعي كالحس ولا يقدر في ذلك العلم احتمال
كون المعجزة من غير الله أو كونها لا لغرض التصديق أو كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من
الاحتمالات كما لا يقدر في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر
عدمها لم يلزم منه محال (وأول الأنبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد ﷺ) أما نبوة آدم عليه السلام
فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهي مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبى آخر فهو بالوحى لا غير وكذا
بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا * وأما نبوة محمد ﷺ فلا أنه
ادعى النبوة وأظهر المعجزة. أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر وأما اظهار المعجزة فلو جهين أحدهما
أنه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع
تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم وأعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف
ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعى الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله تعالى
وعلم به صدق دعوى النبي علماً عادياً لا يقدر فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر
العلوم العادية. وثانيهما أنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه أعنى ظهور
المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم فان

قبل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازاً عن مثل نطق الجهاد بأنه مفتر كذاب، وأجيب
بأن ذكر التحدى مشعر به لأن طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة
وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على أنه قد أمر ونهي)
أما الأمر فهو قوله تعالى «اسكن أنت وزوجك الجنة» وأما النهي فهو قوله تعالى «ولا تقربا
هذه الشجرة» الآية هذا لكن ذكر في المواقف والمقاصد أن هذا الأمر والنهي كان قبل
البعثة لأنه في الجنة ولا أمة له هناك، نعم يرد أن يقال لم لا تكفى حواء أمة له في الجنة (قوله لم
يكن في زمنه نبى آخر) فيكون الأمر بلا واسطة فيكون وحياً وفيه تأمل لأنه قد أمرت أم
موسى بلا واسطة بقوله تعالى «أن أقدفيه في التابوت» وأم عيسى عليه السلام كذلك بقوله

فنفى الأمة لا تنقاه التكليف لانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمته وقد يمنع دلالة الأمر
والنهي بلا واسطة نبى على النبوة بأمر مريم بقوله تعالى «وهزى اليك بذبح النحلة» وبأمر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى «أقدفيه
في التابوت» ويمكن دفعه بأن الظاهر هو النبوة ونفى النبوة عنهما لما تقرر أن المرأة لا تكون نبية فلو كانا رجليين مستورى الحال لدل الأمر
بظاهره على نبوتهما (قوله وتحدى به البلاء) ذلك معلوم بالتواتر والآيات الكثيرة للتحدى ونقل الأمور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق
العادة عنه حتى كأنه بمنزلة التحدى اذ لم يتواتر التحدى بتلك الأمور الخارقة صريحاً أو غير صريحاً أو تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات

تعالى

(قوله وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم أن الاستدلال بالمعجزة من البرهان الثاني لأن الظاهر خارق العادة على يديه معلول النبوة وقرعها والاستدلال الثاني لأرباب البصائر من باب البرهان المتيقن فانه تعيين حقيقة النبوة وتبيين أن تلك الحقيقة حصلت له على أكمل الوجوه. فثبت أن نبينا ثابت أن حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف عن الإمام في المطالب العالية. وأما الدليل الأول لهم فتركب من المتيقن الثاني فان ما قبل النبوة سبب عادي لجعله نبيا وما بعده ما من فروع النبوة (قوله قلنا نعم لكن يتابع محمدا) وما روى من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أنه يجب قبول الجزية (١٣٥) في شره يتناقل بيني للتباعدة لأن ذلك بيان

انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعتها لأن النصارى ممن لا يقبل منهم إلا الإسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينهم ثابتا لا يدعهم إلى الإسلام على أن خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتأمل (قوله والأولى أن لا يقتصر على عدد) الظاهر أن يقال أن لا يذكر عدد لأنه لا يقتصر على عدد فانه يفيد أن يردد بين العديدين وليس المقصود ذلك فانه كما ينافي قوله تعالى ومنهم من لم نقصص عليك الاقتصار ينافي التردد ولا يؤمن من أن يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج من هوفهم. وغاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الأعداد وذلك إذا سمى عدد معين أو مردد فعدم

كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها أحادا وهي مذكورة في كتاب السير وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعدها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة وإقدامه حيث تحجج الإبطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأحوال بحيث لم تجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا إلى القدح فيه سبيلا فان العقل يحزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفترى عليه ثم يهلكه ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الأديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة. وثانيهما أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الأحكام والشرائع وأتم مكارم الأخلاق وأكمل كثيرا من الناس في الفضائل العامة ونور العلم بالآيمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله وكأوده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك وإذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث إلى كافة الناس بل إلى الجن والانس ثبت أنه آخر الأنبياء وأن نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى * فان قيل قد روى في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده * قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه السلام لأن شريعته قد نسخت فلا يكون إليه وحى ولا نصب أحكام بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام ثم الأصح أنه يصلى بالناس ويؤمهم ويقعدى به المهرى لأنه أفضل فامامته أولى (وقد روى بيان عدتهم في بعض الأحاديث) على ما روى أن النبي عليه السلام سئل عن عدد الأنبياء فقال مائة ألف وأربع وعشرون ألفا وفي رواية مائتا ألف وأربع وعشرون ألفا (والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى «منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك» ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر عدد

تعالى «وهزى إليك بجذع النخلة» والحق أن الأمر بلا وسطة إنما يستلزم النبوة إذا كان لأجل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله وقد يستدل أرباب البصائر) مبنى الاستدلال الأول على دعوى النبوة والظاهر المعجزة على التعيين أو الاجمال. ومبنى الاستدلال الثاني على أنه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي. ومبنى الاستدلال الثالث على أنه مكمل بالكسر على ذلك الوجه أيضا. وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدى والظاهر المعجزة (قوله لكنه يتابع محمدا عليه السلام) وما روى من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع أنه يجب قبول الجزية في شره يتناقل بيني فوجهه أنه عليه

الاقتصار لا يكون إلا بأن لا يذكر عدد. وفي كون الآية مخالفة للحديث بحث اذ تعيين عدد جميع الأنبياء لا ينافي عدم القصص عن بعض فان القصص منه بأن يذكر اسمه ويخبر عن حاله من أحواله ثم عدم الامن من دخول ما ليس نبيا مما لاشبهة فيه. وأما خروج من هو نبى فالصحيح أنه غير لازم لأن العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله فقولك له على ألف درهم لا ينفي الزيادة ففي ذكر عدد أقل لا يلزم عد النبي غير نبى كما ذكره الشارح فينبغي أن يوجه كلام المصنف بأنه لا يؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هوفهم فلا يتم الايمان بالأنبياء ويبقى البعض غير مؤمن به لا بما حمله الشارح عليه. ويعلم بما ذكره أن الأولى أن لا يعين نبى في التصديق بالنبوة مالم تتواتر نبوته لأن في التصديق بالنبوة كذلك مخافة عدم من ليس نبيا نبيا وأن يتوقف في اثبات نبوة من اختلف في نبوته

(قوله لان هذا معنى النبوة والرسالة) وصف المصنف رحمه الله تعالى الانبياء بأربعة أوصاف. وجعل الشارح اثنين معنى النبوة والرسالة وآخرين من مقتضياتها. والظاهر أن الأربعة من مقتضياتها اذ النبوة تقتضي تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الأحكام لانفس التبليغ والاخبار بالتبليغ أيضا لثلاث بطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظرا لانه لا يكفي فائدة للبعث أن ينال النبي ثواب النبوة بأن يكون بعيدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيهما مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره أنه ذكر في استغناء الحق أنه بعث نبيا (١٣٦) الى قرية وسلط عليه في سبيله ذنبا أهلكه. وكأنه قصد بوصفهم كما هم

بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة أنه يجوز أن يخفى النبي دعوته تقية * فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف تبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب وعدم النصيحة * قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلا. وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى أنفسهم يعني مشفقين في الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا أنه صرح به وقد مره

لزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالأولى أن يقول الشارح وفي هذا اشارة الى أن الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بالح (قوله أما عمدا فبالاجماع) على عدم نعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما

أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هو فيهم) ان ذكر عدد أقل من عددهم يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتاله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبها يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان (وكأنهم كانوا يخبرين مبلغين عن الله تعالى) لأن هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) لا يخلو لثلاث بطل فائدة البعثة والرسالة. وفي هذا اشارة الى أن الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وارشاد الأمة أما عمدا فبالاجماع وأماسهوا فعند الأكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن نعمد الكبار عند الجمهور خلافا للعشوية. وإنما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل، وأماسهوا فاجوزة الأكثرين. وأما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبايى وأتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الحسة كسرقة لقمة والتطيف بحبة لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي وأما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة. والحق منع ما يوجب النفرة كنهز الامهات والفجور والصغائر الدالة على الحسة. ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بالكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان

السلام بين انتهاء شريعة هذا الحكم الى وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء حينئذ من شريعتنا على أنه يحتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علمه كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشتاله على جميع الشرائط) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن (قوله أما عمدا فبالاجماع) أي الكذب عمدا فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال وهكذا في السهو. وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد اليه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ماسوى الكذب في التبليغ (قوله أو العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والقرض من البعثة ويرد عليه أن الفساد في الظهور والكلام في الصدور (قوله جوزوا اظهار الكفر تقية)

يبلغونه من الله تعالى على ما ذكر في المواقف ولا يعم غيره على ما يستفاد من كلام الشارح. وقوله هذا كله بعد الوحي أي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن نعمد الكبار عند الجمهور الى آخره فانه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر (قوله فما كان منقولا بطريق الآحاد) سواء بلغ حد الشهرة أو لا فردود لان نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فقسما ما يمكن حمل خصوصياتها على أمر يخرجها عن كونها ذنوبا كما حمل قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام اني سقيم على اني سقيم فيما بعد فيحمل عليه ان أمكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الاولى أنسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح

الشارح الأول فاختاره موسى بينهما في المواقف، وبما قررناه أنه يدفع ما يقال أنه لا تقابل بين الحمل على ترك الأولى والصرف عن الظاهر، ولم يحتج إلى تخصيص الصرف عن الظاهر لمساوى الحمل على ترك الأولى لضرورة تصحيح التقابل أو بصرف النسبة إلى غيرهم بأن يكون التوجيه الأول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف (قوله ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقولهم وقوة إيمانهم وكثرة أعمالهم والآدمي وبنو آدم اشتهر في نوع الإنسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين

(١٣٧)

الحديث دليلا على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم فقدسها، وقد يجعل دليلا بمعونة أن نوحا أو إبراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الأقوال أفضل من آدم والأفضل من الأفضل أفضل لكن هذا الحكم اختلاف في لأن بعضهم قال آدم أفضل منهم فبناءً على فضيلته صلى الله تعالى عليه وسلم يجعلها خلافية على أن الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين، والاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم «أنا أكرم الأولين والآخرين عند الله ولا فخر» أتم (قوله والملائكة عباد الله) أي ملائكة عباد الله، في القاموس العبد الإنسان حرا كان أو رقيقا، والمملوك. وقد تضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله إذا الولادة تنفي الملك ووصفهم بقوله العام ماون بأمره دون العصمة لأن الثابت بالأدلة مجرد ذلك وأما العصمة نفيا واثباتا فأدلتها متعارضة

بطريق التواتر فصرف عن ظاهره أن أمكن والأفضل محمول على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة. وتفصيل ذلك في الكتب المبسطة (وأفضل الأنبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى «كنتم خير أمة» الآية. ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» ضعيف لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من أولاده (والملائكة عباد الله تعالى العام ماون بأمره) على ما دل عليه قوله تعالى «لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون» «لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون» (لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة) اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الأصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل وإفراط في شأنهم كما أن قول اليهود أن الواحد منهم قد ير تكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفریط وتقصير في حالهم. فإن قيل ليس قد كفر إبليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم * قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه لكنه لما كان في صفته الملائكة في باب العبادة ورفع الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا بالعبادة فيما بينهم صح استثنائه منهم تغليباً. وأما هاروت وماروت فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاقبة كما يعاقب الأنبياء على الزلة والسهو وكنا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان إنما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر

أي خوفاً لظاهر الإسلام حينئذ لقاء النفس في التهلكة وردبأنه يفيض إلى إخفاء الدعوة بالسكية إذا أولى الأوقات بالقيمة وقت الدعوة وأيضا منقوض بدعوة إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرون مع شدة خوف الهلاك. وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله فصرف عن ظاهره) أي بطريق صرف النسبة إلى غيرهم فإن الحمل على ترك الأولى ونحوه صرف عن الظاهر أيضا. وفيه توجيه آخر بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل (قوله ولا شك أن خيرية الأمة الخ) فيه منع ظاهر لجواز أن تكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقولهم وقوة إيمانهم وكثرة أعمالهم (قوله أنه لا يدل على كونه الخ) فديقال المراد بأولاد آدم في العرف هو نوع الإنسان وهو المتبادر أيضا وفيه ما فيه. وقد يوجه أيضا بأن في أولاده من هو أفضل منه كنوح وإبراهيم وموسى أو عيسى عليهم السلام على اختلاف الأقوال وفيه ضعف أيضا، اذ قد قيل بأن آدم عليه السلام هو الأفضل لكونه بالبشر والأولى أن يستدل بقوله عليه السلام أنا أكرم الأولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثنائه) إذا الأصل في الاستثناء هو الاتصال، وأيضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناوله أمرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن أمر ربه وقد يجاب بأن أمر الأعلى يتضمن أمر الأدنى بلا مرية (قوله صح استثنائه منهم تغليباً) فحينئذ يكون الأمر بالسجدة لجماعة فيهم إبليس وعبر عنهم

(١٨ - عقائد)

ظنية لا تفيد العلم واليقين. وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل في الذكورة والأنوثة لانفيها واثباتا يقتضي عدم الوصف بالذكورة والأنوثة وعدم الوصف بنفيهما أيضا لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولا دلالة لقوله تعالى «وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن أنا» على نفي الأنوثة لأنه يحتمل أن يكون الذم على جعل الجميع أنثى وليس لك أن تستدل على الوصف بالذكورة والأنوثة بأن ظاهر استثناء إبليس عن الملائكة دل على أنه ملك واثبات الذرية له في قوله تعالى «أفنتخذونه وذريته أولياء» دل على أن له أنثى فثبت الذكر والأثني للملك لأن الاستثناء يعارضه ما يخرج دلالة على الملائكة عن كونها قطعية، ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لسترهم عن العين وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر

(قوله والله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب إشارة إلى أن العدد لم يثبت بدليل يقيد اليقين فالأولى ترك العدد في التسمية
لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على أن ما ورد أن الكتب مائة وأربعة ينافية ما ورد أن المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لأن الرسول
من له كتاب وشريعة ودفع التنافي بحوج إلى التكاف ولم يقل أنزلها على رسوله مع أن الكتاب من بين الأنبياء مخصوص بالرسول لانه
يقضي أن يكون المنزل عليه رسولا قبل أنزال الكتاب فليس ترك على رسوله خلاف الأولى كما يتوهم بل لاختيار الأولى. وقوله وبين فيها
أمره ونهيها ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه إلا الثناء والأدعية. وقوله وهو واحد فسر بأن السكل متحد في كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة
في تلك الصفة وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع وفيه أنه لا فائدة في هذا الحكم وقد فسر قوله وكلمها كلام الله بأن السكل
قوله وهو واحد بمعنى أن كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جدا، (١٣٨)

دال على كلام الله تعالى ويجعل

بل في اعتقاده والعمل به (ولله كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيها ووعدته ووعدته)
وكلمها كلام الله تعالى وهو واحد وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وهذا الاعتبار كان
الأفضل هو القرآن ثم التوراة ثم الإنجيل ثم الزبور كما أن القرآن كلام واحد ولا يتصور فيه تفضيل ثم
باعتبار الكتابة والقراءة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان
قراءته أفضل لما أنه أنفع أو ذكر الله تعالى فيه أكثر. ثم الكتب فدنسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها
وبعض أحكامها (والمعراج لرسول الله عليه الصلاة والسلام في اليقظة بشخصه إلى السماء ثم إلى ما شاء الله
تعالى من العلى حق) أي ثابت بالخبر المشهور حتى أن منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالة
أنما يبتنى على أصول الفلاسفة والافلاخرق والالتسام على السموات جائز والأجسام كلها متائلة يصح على كل
ما يصح على الآخر. والله تعالى قادر على الممكنات كما فاقوله في اليقظة إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج
كان في المنام على ما روى عن معاوية أنه سئل عن المعراج فقال: كانت رؤيا صالحة. وروى عن عائشة رضي
الله عنها أنها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج. وقد قال تعالى «وما جعلنا الرؤيا التي أريناك
الا فتنة للناس» وأجيب بأن المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسد عن الروح بل كان مع روحه
وكان المعراج للروح والجسد جميعا. وقوله بشخصه إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط

بالملائكة تغليباً (قوله وهو واحد) أي السكل متحد من حيث أنه كلام الله تعالى وان تفاوت من
حيث خصوصيات النظم المقروء فغطف التفاوت على التعدد قريب من الغطف التفسيرى
ولك أن تقول كلها كلام الله تعالى أي دال عليه معنى الوحدة ظاهر. والاول أنسب بقوله كما أن
القرآن كلام واحد (قوله أي ثابت بالخبر المشهور) يفهم منه أن المعراج إلى السماء أيضا مشهور
وما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما إليه من الجنة أو غيرها (قوله وأجيب بأن المراد الرؤيا
بالعين) وقد يجاب أيضا بأن المراد رؤيا هزيمة الكفار في عزوبة بدر وقيل هي رؤيا أنه سيدخل
مكة. وقيل سها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى أين شركائى (قوله والمعنى ما فقد جسد)
والأولى أن يجاب بأن المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه. وقول عائشة رضي الله عنها

والتوجه أن المراد أن كلام الله تعالى واحد في نفسه وإنما
التعدد باعتبار وجوده
اللفظي وكذا ترجيح
البعض على البعض وهو
المراد بالتفاوت فجعل
التفاوت لتفسير التعدد وهم
وقوله كما ورد في الحديث
ينبغي أن يكون متعلقا بتفضيل
الكتب وتفضيل السور
لان كلامهما إنما يعلم من
الشرع (قوله والمعراج
لرسول الله محمد ﷺ الخ)
الظاهر العروج الأناطلي
المعراج وأراد العروج إشارة
إلى أن العروج كان بالمعراج
على ما ذكره في باب السير
أنه ظهر في بيت المقدس من
الصخرة إلى السماء بمعراج
في غاية الحسن والجمال وهو
المعراج الذي تخرج منه
الملائكة إلى السماء إحدى

حكاية

عارضيه من الياقوت الأحمر والأخضر واحد في درجته

من الفضة وأخرى من الذهب مكالمة بالدر والياقوت وهو الذي يظهر منه ملك الموت لقبض الروح ويراه المحتضر فلا جله ينظر جدا و يبلغ
في النظر. والجواب بأن المراد الرؤيا بالعين مبنى على أن الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية إلا أنه في رأى في المنام أشهر وبعضهم حمل قول
عائشة رضي الله تعالى عنها على معراج آخر وجمع بين كلام عائشة وغيره بتجوز تعدد المعراج، وأما ما قاله بعض متأخري أصحاب السير
أن كلام عائشة مبنى على أنها كانت في زمن المعراج صغيرة ولم تحقه ومعاوية كان كافرا فلم يعرفه فليس بشيء ولا ينبغي أن يصفى إليه
لان عائشة رضي الله تعالى عنها مع حرصها على معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد كمال البعد أن تقنع بمعرفة أيام صغرها
ولا تحقها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام، ورؤيته صلى الله تعالى عليه وسلم له في هذه
الليلة مما أنكرته عائشة وجمع من الصحابة واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة بن الزبير وكعب الأحبار والزهرى
وأبي الحسن الأشعري وأكثر أتباعه ولكن اختلف في أنه هل هو بالقلب بأن أعطى لقلبه حال البصر فراه رؤية البصر أو بالبصر

والصحيح الأول لأن ابن عباس صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفي البعض أطلق. وجعل بعض الأئمة الاحوط فيه التوقف لأن شيئا من أدلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسلوك يقيني (قوله العارف بالله وصفاته بحسب ما يمكن) ان أريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ماسوى أفضل النوع وان أريد حسب ما يمكن لذلك الشخص (١٣٩) فيلزم أن لا يكون فائت الوقت الذي يمكن

له صرفه في المعرفة وليا لأنه لم يعرف حسب ما يمكن له لأنه لو صرف ذلك الوقت للمعرفة ل زاد معرفة الآن يقال المراد حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تضيق وقت بل على انجذاب ولطف من الله تعالى فيجوز أن ين على أحد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضيق مدة مديدة لما أنه يمكن له فيها معرفة ذاته وصفاته . وقوله فما لا يكون مقرونا بالايان والعمل الصالح يريد به خارق للعادة لا يكون كذلك والمقصود ضبط خارق العادة ، فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج . وأورد عليه انه غير حاصر لأنه ان وافق الغرض فاستدراج والا فاهانة كما روى أن مسيما الكذاب لما دعا لأعور بأن تصير عينه العوراء بصيرة فصار أعشى . وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة . واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم من الحبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من

ولا يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينسكركل الانكار. والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك. وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب، وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالأمر وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس طعي ثبت بالكتاب. والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد. ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الأولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة، فالأمر لا يكون مقرونا بالايان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة. والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الأمر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وأيضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام. وبعد ثبوت الوقوع لاجابة الى اثبات الجواز. ثم أورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الأشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كما في حق مريم فانه قال تعالى « كما دخل عليها زكريا المحراب وجد عند هارزقا قال يا مريم أتى لك هذا قالت هو من عند الله » (والشئ على الماء) كما نقل عن كثير من الأولياء (وفي الهواء) كما نقل عن جعفر بن أبي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما (وكلام الحمد والعجاء) واندفاع التوجه من البلاء وكفاية اللهم من الأعداء. أما كلام الحمد فكما روى أنه كان بين يدي سلمان وأبي الدرداء رضى الله عنهما قصعة فسيحت وسمعا تسبيحها. وأما كلام العجاء فتسليم السكاب لأصحاب الكهف وكما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم

حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روى أن مسيما الكذاب دعا لأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من الحن والسكره ويسمى معونة. قالوا الخوارق أربعة: معجزة وكرامة ومعونة واهانة ، وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص والاستدراج (قوله وأيضا الكتاب ناطق الخ) * ان قيل الأول ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام أو معجزة لزكريا عليه السلام والثاني معجزة لسليمان عليه السلام * قلنا نحن لاندعى الا ظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصا أو معجزة لنبي هو من أمته . وسياق الآيات يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا علم بذلك والا لما سأل بقوله أتى لك هذا كذا في شرح المقاصد. وفيه بحث لأن الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى

صاحب سليمان من احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من أن الأول معجزة لزكريا والثاني لسليمان عليهما السلام لا يرد ما يقال المعجزة مقارن التحدي ولا مقارنة هنالاهن ينافيه ما سيرد أن كرامة الولي معجزة للنبي الآن يقال ماسيا في مساححة والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي. وكون الكرامة معجزة مساححة لا يخرجها عن الكرامة

(قوله ولما استدلت المعتزلة المنكرون لكرامة الأولياء) والاستاذ أبو اسحق وأبو عبد الله الحلي مناهج وتقييم المعتزلة بالمنكرين لآخراج أبي الحسين البصري منهم فإنه يوافقنا. وحاصل الاستدلال أنه ينسب باب اثبات النبوة، وحاصل الجواب أن الكرامة اعانة على الاثبات لأنها معجزة يعني كالمعجزة في اثبات (١٤٠) دعوى النبوة والأفهام يقارن دعوى الرسالة والتحدى ليس بمعجزة ويمكن

قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت: اني لم أخلق لهذا انما خلقت للحرث، فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضى الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى أنه قال لأمر جيشه ياسارية الجبل الجبل تخذيرا له من وراء الجبل لمسكر العدو هناك وسمع سارية كلامه مع بعد المسافة، وكشرب خالد رضى الله عنه السم من غير تضرر به، وكجزان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن تحصى. ولما استدلت المعتزلة المنكرون لكرامة الأولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي أشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) أى ظهور خوارق العادات من الأولياء أو الولي الذى هو من آحاد الأمة (معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لأنه يظهر بها) أى بتلك الكرامة (أنه ولى ولن يكون وليا الا وأن يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار) باللسان والتصديق بالقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له في أوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده. والحاصل أن الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد من أمته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالتبني لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي (وأفضل البشر بعد نبينا) والاحسن أن يقال بعد الانبياء لكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا في مجمع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام

فساده على أن سؤال زكريا يحتمل أن يكون امتحانا لمعرفة مريم (قوله بينا رجل يسوق الخ) اعلم أن بينا بألف الاشباع وبينما بالزائدة من الظروف الزمانية اللازمة للاضافة الى الجملة الاسمية. وفيها معنى المجازاة فلا بد لها من جواب فان تجردا عن كلتي المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة في تلك السكمتين (قوله فقال الناس) أى عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من الملك قال الناس متعجبين بقرة تكلم أى تكلم فيحذف احدى التاءين فقال عليه السلام آمنت بهذا أى صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) حاصله أن الاشتباه عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لأنه امتد من مقر برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لاشتباهه لأنه كرامة له ومعجزة لرسوله. وقد سبق في صدر الكتاب أن عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة فتذكر (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قال عليه السلام. والله ما طاعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر رضى الله عنه ومثل هذا السوق لاثبات أفضلية المذكور به يظهر أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه أفضل من سائر الأمم أيضا (قوله أراد البعدية الزمانية) يراد به أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وان أريد بعد بعثة نبينا ينبغي أن يخص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الأمم (قوله لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس

نقض استدلالهم بالسحر فإنه يجري في السحر بأن يقال لو كان السحر ثابتا لالتبس بالمعجزة فينسب باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا، وينبغي أن لا يخص انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامة كانت أو استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) موافقا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: ما طاعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر. ومثل هذا السوق عرفا للأفضلية لانهما على ما هو المفهوم لغة. قد يقال وبه يظهر أن أبا بكر أفضل من سائر الأمم أيضا. وفيه أنه لم تثبت أفضليته من سائر الأمم فيما ذكره المصنف أيضا لأن أفضل أمة نبينا أفضل الأمم لأن أمته أفضل الأمم وإرادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنتقض بعيسى تنتقض بادر يس وخضر والياس أيضا. ويمكن دفعه بأنه سيخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبلغ ولى درجة الانبياء ويرد أيضا أنه لا يفيد تفضيلهم على من لم يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حياته كحمزة وجعفر وغيرهما رضى الله تعالى عنهم، وقد دل الحديث السابق على أن أبا بكر رضى الله عنه أفضل منهم، وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بأن الصحابة خير من التابعين بالاخفاء

والخضر

ويرد أيضا أنه لا يفيد تفضيلهم على من لم يوجد

بعد النبي ممن استشهد زمن حياته كحمزة وجعفر وغيرهما رضى الله تعالى عنهم، وقد دل الحديث السابق على أن أبا بكر رضى الله عنه أفضل منهم، وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بأن الصحابة خير من التابعين بالاخفاء

(قوله أبو بكر الصديق) ظاهره المبالغة في الصدق لئلا يكون في الصحاح الصديق مثل الفسيق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالفعل. هذا ويستفاد منه أن تسميته الصديق لكونه مصداقاً لقوله بأعماله لما قاله الشارح من أنه صدق النبي في النبوة بلا تعلم أي توقف وفي المعراج بالتردد. وفي كتب السير أنه سمي بالصديق في قصة المعراج. ويمكن أن يقال سمي بالصديق في قصة المعراج لأنه صدق قوله بأنه مؤمن شاهد بنبوّة محمد بتصديقه إياه في المعراج بالتردد مع استبعاد جميع القوم فيكون إطلاق الصديق مطابقاً لما في الصحاح (قوله فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات) في القاموس أولاً أنه فرق بين الإيمان والكفر حيث أظهر الإسلام بمكة (قوله لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية الخ) لادخل فيما هو بصدده لقوله قال ولو كان عندي الخ إلا أنه أراد إتمام رواية الحديث وكأنما سميت بنتا النبي نورين تسمية باسم أبيهما لأن النور من أسماؤه عليه السلام على ما في القاموس (١٤١) (قوله فللتوقف جهة) اذ لم يرد على فضلها

على غيرهما نقل كما ورد في شأن الشيخين، ولا يمكن أن يهتدى اليه عقل وان أراد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل لأنه ظهر كثرة فضائل علي رضي الله تعالى عنه كمال الظهور، ونحن نقول كأن وجه التوقف أنه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرها شوري وذلك يشعر بأنه توقف في تفضيل واحد منهم ولما قصر الشوري عليهم فضلهم على غيرهم إلا أن هذا يقتضي التوقف في تفضيلهما على غيرهما أيضاً (قوله على هذا الترتيب أيضاً) يشعر أن مبنى ترتيب الخلافة على ترتيب الفضيلة التي حكم بها السلف لدليل كان لهم فقوله وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا لإيلائهم كلام المصنف. وقوله توفي

ولو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق) الذي صدق النبي ﷺ في النبوة من غير تعلم وتردد وفي المعراج بالتردد (ثم عمر الفاروق) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين) لأن النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم ولما ماتت قال لو كان عندي ثالثة لزوجتها (ثم علي المرتضى) من عباد الله وخلص أصحاب رسول الله على هذا وجدنا السلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك، وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الأعمال أو يكون التوقف فيه مخلاً بشيء من الواجبات فيهما وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنتين، والانصاف أنه إن أريد بالفضيلة كثرة الثواب فالتوقف جهة وإن أريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا (وخلافهم) أي نياتهم عن الرسول في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع (على هذا الترتيب) أيضاً يعني أن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبي بكر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه وأجمعوا على ذلك وتابعه على رضي الله عنه على رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقاً لما انفق

والخضر والياس عليهم السلام إذ قد ذهب العظماء من العلماء إلى أن أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء الخضر والياس في الأرض وعيسى وادريس في السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين) أي صراحة والأفاضل منهم والافضل من الافضل وأفضل ولذا قال سابقاوا للاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض إلى تفضيل علي على عثمان والبعض الآخر إلى التوقف فيما بينهما (قوله فللتوقف جهة) لأن قرب الدرجة وكثرة الثواب أمر لا يعلم إلا بأخبار من الله تعالى ورسوله عليه السلام والأخبار متعارضة، وأما كثرة الفضائل فما يعلم بتتبع الأحوال وقد تواتر في حق علي رضي الله تعالى عنه ما يدل على جموع مناقبه وفور فضائله واتصافه بالسكالات واختصاصه بالكرامات (قوله قد اجتمعوا يوم توفي) بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه

على صيغة المجهول وللبلاء لبناء المعروف وجه معروف. وتوقف على كان ستة أشهر. وقوله ولا حجة عليهم الخ ألا يرى أنه احتج أبو بكر على الأنصار بقوله عليه الصلاة والسلام: الأئمة من قریش. وتعاقد الأنصار عن دعوى الخلافة، ووجه قول علي رضي الله تعالى عنه بإعنا لمن فيها وإن كان عمر أنه أراد أن كان البيعة له صعبة لكمال صلابته في الدين وعدم مساحته في أمر، يعني يتابع الحق وإن كان مرا، وفي تصريحه رضي الله تعالى عنه حين المباينة بذكره لتكون المباينة بلا غرور وعن علم. وترك الخلافة شوري أي ذات شوري معناه أنه ترك تعيين الخليفة شوري بينهم لإقامة أمر الخلافة شوري. في تبصرة الأدلة فوض اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الإمامة أصلاً لهم بذلك. لكن كلام الكشف حيث قال في تفسير شوري أنهم لا ينفردون بأمر حتى اجتمعوا عليه يدل على أنه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسيأتي من الشارح ما يدل على أنه ذهب إليه

(قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) أي نزاع لهوى النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد أن الحق بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه دفع الطعن عن معاوية ومن تبعه من الأصحاب وعن طلحة والزبير وعائشة رضي الله تعالى عنهم فإن الواجب حسن الظن بأصحاب رسول الله واعتقاد برأيتهم عن مخالفة الحق فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين، وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في أنه أحق بالخلافة بل بشبهة (١٤٢) يدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين باعتقده الخليفة

غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في طلب القصاص لا في طلب الخلافة. وهذا ظاهر البطلان لانه لا يخفى على أحد أن نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولولا ذلك لوجب أن يتقادا لأحكامه المقومة بطلبه القصاص عن القتلة (قوله ولعل المراد أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة) يتجه عليه أنه يشكل بخلافة عثمان وعلى رضي الله تعالى عنهم لأنه خالف معهم ما أهل البغي حتى استشهد عثمان ولم تنقطع مخالفة معاوية مع علي، إلا أن يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق. وبعد فيه بحث لأن حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين لا يقتضي أن يكون بعدها ملك وإمارة بل خلافة غير كاملة فالأظهر أن حكم أهل الحل والعقد

عليه الصحابة ولنازعه على رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد. ثم أن أبا بكر رضي الله عنه لما أيس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال بايعنا لمن كان فيها وإن كان عمر رضي الله عنه. وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الأمر خمستهم إلى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختر عثمان وبايعه بمحض من الصحابة فبايعوه وانقادوا لأوامره ونواهيهم وصلوا معه الجمع والأعياد فكان إجماعاً ثم استشهد وترك الأمر مهمل فاجتمع كبار المهاجرين والأنصار على رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة، وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد، وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وأدعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وإيراد الأسئلة والأجوبة من الجانبين فذكر في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة) لقوله عليه السلام «الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عوضاً» وقد استشهد على رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله ﷺ فمعاوية ومن بعده لا يكون خلفاء بل كانوا ملوكاً وأمراء. وهذا مشكل لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلاً ولعل المراد أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون. ثم الإجماع على أن نصب الامام واجب وإنما الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي والمذهب أنه يجب على الخلق سمعاً لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام، ولأن كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار إليه بقوله (والسامعون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وسد ثغورهم

خطب حين وفاته عليه السلام وقال لا بد لهذا الدين من يقوم به فقلوا نعم لكن ننظر في هذا الأمر وبكر وإلى سقيفة بنى ساعدة أي أتوا بكرة (قوله بل عن خطأ في الاجتهاد) فان معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بأنه أفضل أهل زمانه وأنه الأحق بالامامة منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه (قوله ولعل المراد الخلافة الكاملة) ويحتمل أن يراد أن الخلافة على الولاء تكون ثلاثين سنة (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب

بالخلافة مساححة لشبه الملك بالخلافة لقر به منها وضبط أمر المعاش

المعرفة

والعاضض بأشبهها بزمان الخلافة (قوله ثم الإجماع على أن نصب الامام واجب) جعل المواقف الوجوب أيضاً مختلفاً فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات وقوله وإنما الخلاف في أنه يجب على الله. يعني ذهب إليه الامامية والاشاعرية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا أو عقلي يعني عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية. أقول وسمعاً وعقلاً أيضاً عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والسكبي وأبي الحسين (قوله ولأن كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار إليه الخ) حمل قوله والسامعون لا بد لهم الخ على مسئلة وجوب نصب الامام سمعاً

والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام بما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المفضى الى هلاك الجميع لما نعلم علميا يقارب الضرورة ان شرع هذه الأمور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعاد فمتى ما يختل نظام العالم ويفضى الى ما يفضى. فعنى قوله لا بد لهم لا بد لهم في بقائهم، وعلى (١٤٣) ما ذكره الشارح معناه لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر

المظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار في الدين» والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم. والصغار جمع صغيرة كالغنائم جمع غنيمة. وقوله فان قيل الخ انما يتوجه على هذا الدليل دون الأولين. والمراد بالرياسة العامة الرسالة العامة في الدنيا ليصح قوله اماما كان أو غيره فان من له الرياسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير امام، وحينئذ قوله فان انتظام الأمر يحصل بذلك في غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا فالسؤال ليس بشيء وقوله فتعصى الأمة كلهم وتسكون مبيتهم مية جاهلية يريد أن اللازم باطل لما أن في الأزمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين أكابر الأمة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الأئمة المجتهدين الذين لا خفاء في جلاله قدرهم في الدين. وقيل لان اجتماع الأمة على الضلالة لا يجوز لقوله عليه الصلاة والسلام «لا يجتمع أمتي على الضلالة»

وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم) ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة * فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة * قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا * فان قيل فليكنف بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان أو غير امام فان انتظام الأمر يحصل بذلك كما في عهد الأتراك * قلنا نعم يحصل بعض النظام من أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى * فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فتعصى الأمة كلهم وتسكون مبيتهم مية جاهلية * قلنا قد سبق ان المراد الخلافة السكاملة ولو سلم فلعل بعدها دور الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء على أن الامام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون امامتهم، وأما بعد الخلفاء العباسية فالأمر مشكل (ثم ينبغي أن يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لإختفيا) من أعين الناس خوفا من الأعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع موارد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي التقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من أعدائه وسيظهر فيملا الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والحضر عليهما السلام وغيرهما، وأنت خير بأن اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الأمر أن يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق

المعرفة يقتضى وجوب الحصول وهذه الأدلة لمطلق الوجوب وأما أنه لا يجب علينا عقار ولا على الله تعالى أصلا فليطالان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين، وأيضا لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام. والميثة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة. ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصلتهم. وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لابراهيم «انى جاعلك للناس اماما» وذلك بالنبوة (قوله فتعصى الأمة كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والأمة لا يجتمع على ضلالة. وقد يجب أن

وقد يجاب عن هذه الشبهة بأنه انما تنزيم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار. ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل أن الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الأمة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول لم يجتمعوا لأن المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكرها. وهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية (قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم) حيث رجحوا المهدي في الفضل على امامة الخلفاء الكرام سوى على رضى الله تعالى عنه

ولا يخفى أن ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لا مر المهدى الختفى والأولى بحالها إيرادها في شرح قوله ولا تختص بني هاشم وأولاد علي وفي قوله بل غاية الأمر أن يوجب إخفاء دعوى الإمامة بحث لجواز أن يكون زمانه أخوف من أزمنة آباءه بحيث لا يمكن ظهوره كما لا يمكن لآبائه اظهار الإمامة (قوله ويكون) عطف على يكون في قوله وينبغي أن يكون يقال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغي. وفيه أن كونه ظاهرا أيضا واجب كما أوضحه بيان الشارح وكذا ينبغي أعم من الواجب وإن كانت أكثر استعمالا في الأولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الأولوية (قوله ولا يشترط في الامام أن يكون معصوما لما مر من الدليل) لا يخفى أن الأولى تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفى اشتراطها لان (١٤٤) تعقل الدعوى يتوقف عليها بل لان مقدمات الدليل أيضا تتوقف عليها بل

الأولى تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب القوم. ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله. وحاصل الدليل الاول أن الاجماع انعقد على خلافة أبي بكر مع أن أهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته أيام امامته كلف والعصمة أن لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق لمعرفة هذا الا بالوحى اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى، وبهذا اندفع ما أورد عليه أن الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينفي الثاني لا الاول على أن عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم. وحاصل الدليل الثاني أن عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى أن هذا من المسالك الضعيفة، على أنه يتجه عليه أنه لو ثبت عصمة

آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وأيضا عند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد وانقيادهم له أسهل (ويكون من قر يش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص بني هاشم) وأولاد علي رضي الله عنه يعني يشترط أن يكون الامام قريبا لقوله عليه السلام «الأئمة من قر يش» وهذا وإن كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجابه على الانصار ولم ينكره أحد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشميا أو علويا لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وإن كانوا من قر يش فإن قر يشا اسم لأولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله ﷺ فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، فالعلاوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وأبائهم بنو عبد المطلب وأبو بكر قرشي لانه ابن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى ابن رباح بن عبد الله بن قريط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية ابن عبد شمس بن عبد مناف (ولا يشترط) في الامام (أن يكون معصوما) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر مع عدم القطع بعصمته وأيضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل وأما في عدم الاشتراط فيسكن في عدم دليل الاشتراط. احتج المخالف بقوله تعالى «لا ينال عهدى الظالمين» وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة. والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعهد مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما. وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره. وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويحجزه عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا

انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لاعتن عجز واضطرار فلا اشكال أصلا (قوله مع عدم القطع بعصمته) يرد عليه أن الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينفي الثاني لا الاول على أن عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما) * ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما * قات معنى قوله حقيقة العصمة كذا أن ما لها وغايتها ذلك. وأما تعريفها فهي ملكة اجتناب

أبي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أي منع أن غير المعصوم ظالم. ومن المعاصي العجائب ما قيل به فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما اذ يقال له أن غير المعصوم اذا أصلح دينه بالتوبة ليس ظالما فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مصرا لدفع ما توهمت وروده على أن تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب أن يراعى في التعريفات. والمراد بعدم خلق الله أمر يكون ما له ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التحكك منها وانتقاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها. وما قيل ان الظلم هو التعدى على الغير فيكون أخص من المعصية يدفعه وصف المرء بالظلم لنفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله. وما قيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال بالظاهر

أقوله إنها خاصة في نفس الشخص أو في بدنه) لعله أراد الامتناع العادي مع التمكن من الذنب فلم يكن فاسدا والمراد بالحنّة التكلّيف
 قيل سمي بها اذ به يتمتعن الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملا (قوله ولا أن يكون أفضل أهل زمانه) كإزمت الشيعة وان وافقهم
 بعض أهل السنة حتى الأشعري على ما في الكفاية. وأما ما أورده (١٤٥) على جعل الإمامة شوري كان

الاولى بحاله أن يذكره
 سابقا حيث ذكر حديث
 جعل الإمامة شوري وقد
 عرفت له معنى لا يتجه عليه
 السؤال فتذكر (قوله أي
 مسامحا) لا يبعد أن يدرج
 في الولاية المطلقة الكاملة
 توحده في الحكومة فيفيد
 البيان عدم صحة نصب امامين
 مستقلين وشجاعة الامام
 عبارة عن كونه قوى القلب
 بحيث يمكنه رياسة العسكر
 واقامة المقاتلة مع العدو وان
 لم يقدر بنفسه على الحرب
 كذا في الكفاية (قوله ولا
 ينزل الامام بالفسق) قيل
 لا يقال بل ينزل لقوله تعالى
 «لا ينال عهدى الظالمين» فان
 النيل بمعنى الوصول وهو
 آتى ابتداء وزمانى بقاء
 لأننا نقول الوصول بالمعنى
 المصدري أمر آتى لا بقاء
 له وانما الباقي الوصول
 بمعنى الحاصل بالمصدر
 ومدلول الفعل حقيقة
 هو الأول على أن صيغ
 الأفعال للحدوث. هذا
 ومبناه على الغفلة عن أن
 مجرد الفسق ليس ظاهرا بل
 الفسق مع عدم الإصلاح
 بالتوبة. وأورد على
 قوله لان العصمة ليست

للابتلاء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله: العصمة لا تزيل بالحنّة وبهذا يظهر فساد قول من قال إنها
 خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يتمتع ببيها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب محتثا لما
 صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه (ولا أن يكون أفضل أهل زمانه) لأن المساوى في الفضيلة
 بل المفضل الأقل علما وعملا ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها وأقدر على القيام
 بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضل أدفع للشر وأبعد عن اثار الفتنة ولهذا جعل عمر رضى الله
 عنه الإمامة شوري بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض * فان قيل كيف صح جعل الإمامة
 شوري بين الستة مع أنه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد * قلنا غير الجائز هو نصب امامين
 مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم من ذلك من امتثال أحكام متضادة وأما في الشورى
 فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي مسامحا ذكرنا
 عاقلا بالغنا اذا جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحق في
 أعين الناس، والنساء ناقصات عقل ودين، والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الأمور والتصرف
 في مصالح الجمهور (سائسا) أي مالمسا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة
 بأسه وشوخته (قادرا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الأحكام وحفظ حدود دار
 الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الأمور مخل بالعرض من نصب الامام (ولا
 ينزل الامام بالفسق) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أي الظلم على عباده الله تعالى
 لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا
 ينقادون لهم وقيموهم الجمع والاعياد باذنه ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست
 بشرط للإمامة ابتداء فبقا، أولى. وعن الشافعي رحمه الله أن الامام ينزل بالفسق والجور
 وكذا كل قاض وأمير. وأصل المسألة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله
 لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره. وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من أهل الولاية حتى

المعاصي مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى
 وفضل منه ولا يخفى أن من ليس له تلك الملكة لا يلزم أن يكون عاصيا للفعل ثم ان الظلم
 المطلق أخص من المعصية لانه التعدى على الغير وقد يجاب أيضا بجواز أن يراد بالعهد في الآية
 عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين (قوله لا تزيل الحنة) أي التكلّيف سمي
 بها اذ به يتمتعن الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ) وقد
 يجاب أيضا بأن معنى جعل الإمامة شوري أن يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا تتجاوزهم
 الإمامة ولا النصب ولا التعيين وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله ولا ينزل الامام بالفسق) *
 لا يقال بل ينزل لقوله تعالى «لا ينال عهدى الظالمين» فان النيل بمعنى الوصول وهو آتى ابتداء
 وزمانى بقاء * لأننا نقول الوصول بالمعنى المصدري أمر آتى لا بقاء له وانما الباقي هو الوصول
 بالمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الأول على أن صيغ الأفعال للحدوث فليتأمل
 (قوله ولأن العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد عليه أنه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب

بشرط ابتداء أنه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقرب اذا المطالب أن لا يشترط عدم

الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع اذ قالوا اشترط العدالة في الامام لان الفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا وثوق بأوامره
 هذا ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت أن الداعي اليه ضعيف

يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشريعة أن القاضي ينزل بالفسق بخلاف الإمام والفرق أن في انزاله ووجوب نصب غيره إثارة الفتنة للماله من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة أنه لا يجوز قضاء الفاسق . وقال بعض المشايخ إذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينزل بالفسق لأن المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها . وفي فتاوى قاضي خان أجمعوا على أنه إذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وأنه إذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام «صاوا خلف كل بر وفاجر» لأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الأهواء والمبتدع من غير نكير . وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فيحمل على الكراهة إذا لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع وهذا الذم يؤد الفسق أو البدعة إلى حد الكفر وأما إذا أدى فلا كلام في عدم جواز الصلاة . ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما أن شرط الإمامة عندهم عدم الكفر لا وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والأعمال جميعا (ويصلى على كل بر وفاجر) إذا مات على الإيمان للاجماع ولقوله عليه السلام «لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة» * فان قيل أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في أصول الكلام وان أراد أن اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الأصول فجميع مسائل الفقه كذلك * قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوة والإمامة على قانون أهل الإسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبت من المسائل التي يتميز بها أهل السنة من غيرهم بما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والأهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ويكف عن ذكر الصحابة إلا بخير) لما روى في الأحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه السلام «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه» ولقوله عليه السلام «أكرموا أصحابي فانهم خياركم» الحديث ولقوله عليه السلام «الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه» ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والحاربات فله معامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الأدلة القطعية

(قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام) جعل الإمامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مساححة . قال صاحب المواقف ومباحث الإمامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا حقيقة الامر تقتضي أن يجمع إيراد مباحث الإمامة مع إيراد هذه المباحث في الحاجة إلى الاعتذار المذكور

فلا تقرب اذ المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وان أراد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع حيث قالوا يشترط العدالة في الإمامة لان الفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا يوثق بأوامره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام الخ) اعلم أن مباحث الإمامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الإمامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق أهل البدع والأهواء إلى تعصبات باردة تسكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث بالكلام وأدرجت في تعريفه عونا للقاصرين وصونا للأئمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين (قوله ولا نصيفه) هو مكيال مخصوص فالضمير لأحدهم وقد يحى بمعنى النصف فالضمير للد (قوله فبحبي أحبهم) أي فأحبهم بحبي بمعنى أن المحبة المتعلقة

فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق. وبالجملة ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لأن غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الامام الحق وهو لا يوجب اللعن. وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لأن النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة. وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره. وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه. وافقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجاز به أو رضى به. والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانة أهل بيت النبي عليه السلام بما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وأنصاره وأعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال النبي عليه السلام «أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة» وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى في الحديث الصحيح أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرهم إلا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة أو النار لأحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار (ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر) لأنه وإن كان زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور. وسئل على بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال: جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام ولياليهن للمسافرين ويوما وليلة للمقيم. وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما. وقال الحسن البصري رحمه الله: أدركت سبعين نفرا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين. ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار. وقال الكرخي: أنا أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر. وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال: أن تحب الشيخين ولا تطعن في الخنتين وتمسح على الخفين (ولا تحرم نبيذ التمر) وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء فيجعل في إناء من الخنزف فيحدث فيه لنع كما للفقاع فكأنه نهى عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت الجرار أو أنى الخنوز ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافا للروافض. وهذا بخلاف ما إذا اشتد فصار مسكرا فإن القول بحرمته قليله وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ الولي درجة الانبياء) لأن الأنبياء معصومون مأمونون عن خوف الخائفة مكرمون بالسجود ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنعام بعد الاتصاف بكالات الأولياء. فنانقل عن بعض الكرامية

(قوله فلما أنه يعلم من أحوال الناس الخ) لا يقال هذا إنما يتم في الأشخاص وأما في الأنواع كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا أنه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف أنه المناط. وفي قوله فنحن لا نتوقف في شأنه منافاة لما قاله الغزالي في الأحياء في لعنة الأشخاص خطر فلنجنبتبه ولا خطر في السكوت عن لعنة إبليس فضلا عن غيره

بهم عين الحجة المتعلقة بي وهكذا قوله فبعضهم (قوله فلما أنه يعلم من أحوال الناس الخ) هذا إنما يتم في خصوصيات الأشخاص. وأما في الطوائف المذكورة بالأوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على أنه المناط (قوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء) الأولى أن يذكره في مباحث النبوة لأنه من مقاصد الفن

من جواز كون الولي أفضل من النبي ككفر وضلال. نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة
الولاية بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبتين وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد)
مادام عاقلا بالغاً (إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي) لعموم الخطابات الواردة في التكليف واجماع
المجتهدين على ذلك. وذهب بعض المباحين إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفه قلبه واختار الإيمان
على الكفر من غير نفاق سقط عنه الأمر والنهي ولا يدخله الله تعالى إلى النار بارتكاب الكبائر.
و بعضهم إلى أنه يسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك وتكون
عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فإن أكل الناس في المحبة والإيمان هم الأنبياء خصوصاً حبيب
الله تعالى مع أن التكليف في حقهم أتم وأكمل. وأما قوله عليه السلام «إذا أحب الله عبداً لم يضره
ذنب» فمعناه أنه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل
(على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو
ذلك * لا يقال ليست هذه من النص بل من التشابه * لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل
الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف (فالعدل عنها) أي عن الظواهر
(إلى معان يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لدعائهم أن النصوص ليست على
ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا العلم وقصدتهم بذلك في الشريعة بالكيفية (الحاد) أي ميل
وعدول عن الإسلام واتصال واتصاف بكفر لكونه تكديماً للنبي عليه السلام فيما علم بحديثه به
بالضرورة. وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها
إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السالكين يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة
فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها
النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الأجساد مثلاً (كفر) لكونه تكديماً
صريحاً لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة
كانت أو كبيرة (كفر) إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة
بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لأن ذلك من أمارات التكذيب. وعلى هذه الأصول
يتفرع ما ذكر في الفتاوى من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً فإن كان حرمة لعينه وقد ثبت بدليل
قطعي يكفر والا فلا بأن تكون حرمة لغيره أو ثبت بدليل ظني. وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه
ولغيره فقال من استحل حراماً قد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كمنكاح ذوى المحارم أو شرب
الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فسافر. وفعل هذه الأشياء بدون
الاستحلال فسق. ومن استحل شرب النبيذ إلى أن يسكر كفر. أما لو قال الحرام هذا حلال لترويج
السلعة أو بحكم الجهل لا يكفر. ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراماً أولاً يكون صوم رمضان فرضاً لما
يشق عليه لا يكفر بخلاف ما إذا تمنى أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فإنه كفر لأن حرمة

(قوله فمعناه أنه عصمه من الذنوب) أو معناه أنه وفقه للتوبة الخالصة والثائب من الذنب كمن
لا ذنب له (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم أن اللفظ إذا ظهر منه المراد فإن لم يحتمل
النسخ فمحكم والافان لم يحتمل التأويل فمفسر والافان سيق لاجل ذلك المراد فنص والافان ظاهر
واذا خفي المراد فإن خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلاً فمشكل أو نقلاً فمجهول أو لم
يدرك أصلاً فتشابه (قوله إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي) ولم يكن المستحل مؤولاً في غير

هذه الأشياء ثابتة في جميع الأديان موافقة للحكمة. ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله بما ليس بحكمة. وهذا جهل منه بر به. وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر. وفي النوادر عن محمد رحمه الله أنه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلاله اللواطه بامرأته لا يكفر على الاصح. ومن وصف الله بما لا يليق أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعدته يكفر وكذا لو تمنى أن لا يكون نبي من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضامن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا. وكذا لو أمر رجلا أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بكفر. وكذا لو أفنى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة أو بغير طهارة متعمدا يكفروا ووافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع (والأمن من الله تعالى كفر) لانه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون (والأمن من الله تعالى كفر) اذ لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون * فان قيل الجزم بأن العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبأن المطيع يكون في الجنة أمن من الله فيلزم أن يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان أو عاصيا لانهما آمن أو آيس ومن قواعد أهل السنة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة * قلنا هذا ليس بيأس ولا أمن لانه على تقدير العصيان لا يأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولا اعتقاده أنه ليس بمؤمن. وذلك لانا لانسلم أن اعتقاد استحقيقه النار يستلزم اليأس وأن اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والأعمال بناء على أن انتفاء الأعمال يوجب الكفر. هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لعنهما وأمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام. والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم أن له رؤيا من الجن وتابعة تلقى اليه الاخبار. ومنهم من كان

(قوله وهذا جهل منه بر به) فيه نظر لان التثني يكون في المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلا بر به (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر الخ) يقال هذا مذهب الاشعري وبعض متابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال

ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق عليه وأما كفر منكره ففيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) أى في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال. وأما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فتتمنى خلافه يحتتمل أن يكون ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان (قوله فان قيل الجزم بأن العاصي يكون في النار يأس) أى على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه قوله أمن (قوله ومن قواعد أهل السنة الخ) معنى هذه القاعدة أنه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من أنكر شيئا من ضروريات الدين. ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه وأما البعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل (قوله ومطالعة علم الغيب) أى اطلاعه فلا ينافى أن يكون بالقاء الجن (قوله أن له رؤيا من الجن)

(قوله الا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج) مذهب جمهورهم أن الثابت في العدم بسائط الممكنات دون المركبات (قوله وقال النبي عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفى غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم الخ) يرد مذهب المعتزلة من أن القضاء لا يتبدل وأن لا يثبت (١٥٠) مذهب أهل السنة من أن الدعاء والصدقة ينفعان . ويمكن أن يقال يثبت نفع

الدعاء والصدقة بطريق الاولى (قوله ادعوا الله وأتمموا مقتون) ينسدرج فيه الاجتناب عن المعاصي والتقيد بالعبادات لان الايقان في الاجابة لا يحصل ما لم يربك في الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) قيل فيه بحث لجواز أن يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق دعاء ولم يدع . وقيل يستجاب دعاء الكافرين في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله من أشرط الساعة) جمع شرط بالتجريك وهو العلامة . وأولها دابة الارض تخرج من جبل الصفا يتصدع لها والناس سائررون الى منى أو من الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه هذا كافرو يا جوج ومأجوج من لا يهزمها يجعل الألفين

يدعى أنه يستدرك الأمور بفهم أعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل السكاكين . وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه تعالى والهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو ارشاد الى استدلال بالأمارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى أن قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعي علم الغيب لا بعلامة كسر والله أعلم (والمعدوم ليس بشيء) ان أريد بالشئ الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من أن الشئية تادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي . وهذا حكم ضروري لم ينزاع فيه الا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج . وان أريد أن المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشئ أنه الوجود أو المعدوم أو ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال (وفي دعاء الأحياء للأمووات وتصدقهم) أى تصدق الأحياء (عنهم) أى عن الأموات (نفع لهم) أى للأمووات خلافا للمعتزلة تمسكا بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والراء محذى بعمله لا بعمل غيره . ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للأموات خصوصا في صلاة الجنائز وقد توارثه السلف فلو لم يكن للأموات نفع فيه لما كان له معنى قال عليه السلام « ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه » وعن سعد بن عباد أنه قال يارسول الله ان أم سعد ماتت فأى الصدقة أفضل قال المساء فخر بئرا وقال هذه لأم سعد . وقال عليه السلام « الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفى غضب الرب » وقال عليه السلام « ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوما » والاحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يحب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى « ادعوني أستجب لكم » ولقوله عليه السلام « يستجاب للعبد ما لم يدع باثم أو قطيعة رحم ما لم يستعجل » ولقوله عليه السلام « ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه أن يردهما صغرا » * واعلم أن العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام « ادعوا الله وأتمموا مقتون بالاجابة واعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه » واختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى « وما دعاء الكافرين الا في ضلال » ولأنه لا يدعو الله لأنه لا يعرفه ولأنه وان أقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره . وما روى في الحديث من أن دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب فمحمول على كفران النعمة . وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس « رب أنظرني الى يوم يبعثون » فقال الله تعالى « انك من المنظرين » وهذه اجابة واليه ذهب أبو القاسم الحكيم السمرقندي وأبو النصر الدبوسي وقال الصدر الشهيد به يفتى (وما أخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من أشرط الساعة) أى علاماتها (من خرج الدجال ودابة الارض ويا جوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها أمور ممكنة أخبر بها

قال في الصحاح يقال به رثي من الجن أى مس فالمنى أن له تعلقا وقربا من الجن . ورثي على وزن فعيل . وتابعة بالنصب عطف على رثيا وهو اسم لفريق من الجن (قوله فقال الله تعالى « انك من المنظرين ») وهذا اجابة وفيه بحث لجواز أن يكون اخبارا عن كونه من المنظرين

زائدتين من يحج . وقرأ رؤية آجوج ومأجوج وأبومعاذ

يمجوج كل ذلك من الثماموس . وفي تفسير البيضاوى هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل بأجوج من الترك ومأجوج من الجبل وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من أج الظليم اذا أسرع وأصلهما الهمز كما قرأ أعاصم ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف

(قوله والمجتهد) أي المستدل في العقلية والشرعية الأصلية والفرعية قد يخطئ أي قد يحكم حكماً غير مطابق وقد يصيب أي قد يحكم حكماً مطابقاً وقد يراد بالاصابة الخرج عن عهدة التكليف فعلى الأول ليس دعوى الاصابة في مسائل الأصول المخالفين مطلقاً إذ الحكم في الأصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب المخالفان في الفروع مطلقاً وفي الأصول إذا لم يكن أحدهما مكفراً (قوله وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكمه في المسائل الاجتهادية مآدى إليه رأى المجتهد) هكذا وقعت عبارته في التلويح ولعله سهو لأن أم المتصلة لازمة لمزلة الاستفهام يليها أحد المستويين والآخر الهمة والعبارة الصحيحة اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أو حكماً على حسب ما يؤدي إليه رأى المجتهد. وعبارة التنقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على أن عندنا في كل حادثة حكماً معيناً عند الله تعالى. وعندهم لابل الحكم مآدى إليه اجتهاد مجتهد (١٥١) (قوله أما أن لا يكون من الله تعالى عليه دليل)

ويكون العصور عليه لاعتدال دليل بمنزلة من يعثر على دفين أو يكون ذلك الدليل اما قطعياً والمجتهد مأمور بطلبه أو ظنياً والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لأنه ان وجد دليلاً عليه من الله فقد أصاب وان فقد فقد أخطأ فلا خطأ مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فخطأ ابتداء وانتهاء لمحالة فقوله فلا خلاف في هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم إنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ وجعل قوله في هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيد جداً. وتخصيص

الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انهم لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم وأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم. والأحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة جداً فقد روي أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد) في العقلية والشرعية الأصلية والفرعية (قد يخطئ ويصيب) وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة الى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكمه في المسائل الاجتهادية مآدى إليه رأى المجتهد. وتحقيق هذا المقام أن المسئلة الاجتهادية امان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ امان لا يكون من الله عليه دليل أو يكون وذلك الدليل اما قطعياً أو ظنياً فذهب الى كل احتمال جماعة. والمختار أن الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد أصاب وان فقد أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم وإنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداء وانتهاء أي بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبي منصور وأوانتهاء فقط أي بالنظر الى الحكم حيث أخطأ فيه وان أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجمعاً لشرائطه وأركانها فأتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة. والدليل على أن المجتهد قد يخطئ وجوه. الأول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان كل من الاجتهاد تنصوا بالما كان لتخصيص

في قضاء الله تعالى السابق دعا أولم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الغفاري) أسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة. والغفاري بكسر الفين المعجمة (قوله خسف بالمشرق) خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الأرض (قوله والضمير للحكومة أو الفتيا) هي بضم الفاء اسم كالتقوى وبمعناه

عدم الخلاف بهذا المذهب لأن الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بأن المجتهد مأمور بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ الخطأ ووجوب بعض حكم القاضي بالخطأ (قوله الأول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء كالتقوى ومعناه ما أتى به الفقيه وقد يفتح. وفي قوله ولو كان كل من الاجتهاد تنصوا بالما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة أنه كان تفهيم سليمان بعض لطف الله من غير أسباب اجتهاد له اراه صال النبوة فلذا خص نسبة تفهيمه الى ذاته. وقد يجاب بأن المراد بتفهمها تفهيم أرفقها وأحقها. وفيه أنه بعيد عن ظاهر النظم. وإنما قال والثاني الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى لأن ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الأصول. والثالث من الأدلة دليل الاجماع واليه أشار بقوله وقد أجمعوا. وهذا الدليل مبنى على اثبات أن القياس مظهر لا مثبت والاف عند الخصم القياس مثبت ويرد بأن الحكم الاجتهادي أعم من الثابت بالقياس وبغيره من الأدلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك. والخلاف في اتحاد الحق أو تناديه جارف في الجميع فلا جاع على اتحاد الحق

الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه أن القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدته فيه خلاف الإجماع وإذا ثبت وحدته في صورة القياس بالإجماع ثبت في الكل به فافهم. والرابع من الأدلة الاستدلال بالمعقول وهو أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الأشخاص في النصوص فالظاهر أن يكون الثابت بالاجتهاد مثله وهذا يدفع ما قيل من أنه إن أريد الفرق بالنسبة إلى الحكم الغير الاجتهادي فلا تريب وإن أريد بالنسبة إلى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة نعم يتجه أنه لا يفيد اليقين وغاية ما يفيد الظن، وقوله في شرح التنقيح فيه أن الاوضح في شرح التوضيح (قوله ورسول البشر أفضل من رسل الملائكة) نبيه على أن المراد بقولهم خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل، والمراد بالعوام ما سوى الرسل من أتقياء المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلا

سليمان بالذكرة جهة لأن كلا منهما قد أصاب الحكم حينئذ وفهمه. الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام: ان أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للصواب أجرين وللخطيئة أجر واحد. وعن ابن مسعود ان أصبت فمن الله والافنى ومن الشيطان. وقد اشتهرت تحطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهادات. الثالث أن القياس مظهر لاثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحدا لا غير. الرابع أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الأشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمنافين من الحظر والاباحه أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه، وتتمام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح (ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة. وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه الأول أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية «أرأيتك هذا الذي كرمت على» «وأنا خير منه خلقته من نار وخلقته من طين» ومقتضى الحكمة الأمر للأدنى بالسجود للأعلى دون العكس. الثاني أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها» الآية أن القصد منه إلى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة عامه واستحقاقه التعظيم والتكريم. الثالث قوله تعالى «ان الله اصطفى آدم ونوحا

فلا يفضلون على الملك أصلا والدليل الأول لا يفيد الا تفضيل آدم عليه السلام على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على أنه لا قائل بالفضل. وبعد انما يتم لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفى فيها بالظن. والاستدلال الثالث أيضا مبني على عدم الفضل والافلا يشمل جميع الأنبياء ولا جميع عوام البشر. وأورد عليه أنه اما إن يراد بآل ابراهيم وآل عمران الأنبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما أن يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الأنبياء على رسل الملائكة. ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فان حاصله أنا لا نخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل نفضل الجميع على

روى أن غنم قوم أفسدت ليل زرع قوم فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين وهو أن يدفع الحرث إلى أرباب الشاة يقومون عليه حتى يعود إلى هيئته الأولى وتدفع الشاة إلى أهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك. واعترض على هذا الدليل بأنه يحتمل أن يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان عليه السلام أحق كما يشعر به قوله غير هذا أرفق (قوله وقد أجمعوا على أن الحق الخ) اعترض عليه بأن الإجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهادات فلا تريب، على أن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة في العمومات) اعترض عليه بأنه إن أريد عدم الفرق بالنسبة إلى الحكم الغير الاجتهادي فلا تريب وإن أريد بالنسبة إلى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة (قوله فلو جوه الأول أن الله أمر الملائكة الخ) الوجهان الأولان يقيدان تفضيل رسل البشر إذ

لا

جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة إلى رسل الملائكة لكن المورد لم يتنبه لما

ذكره وقوله ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما يتجه بعدم تخصيص البعض من الحكم بالاجماع أن الدلالة صارت ظنية لأن الدليل عام مخصوص البعض. والوجه الرابع أورد عليه أن الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة عمل الانسان وأجيب بأن ذلك بالنسبة إلى الأنبياء ممنوع الا أنه يلزم أن يخص الدليل بالأنبياء أقول ذلك النع متجه في عامة الملائكة بالنسبة إلى عامة البشر أعني أتقياء المؤمنين أيضا فيتم الدليل على عمومهم، على أن عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وبعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم

(قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة) وهو أبو عبد الله الحلي والفاضل أبو بكر والقول بأن التعليم من الله والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر ويستلزم أن لا يكون المتعلم من متعلم شخص الامتعلا من شخص والجواب بأن الترقى بذكر الملائكة المقر بين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند الله بل لمزيتهم عليه في التجرد ونفي الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يردده وصف الملائكة بالمقر بين فانه يشعر بأن الترقى باعتبار تقرهم الى الله تعالى الا أن يقال الوصف لتعيينهم واخراج غير المقر بين فان المقر بين هم الذين يقدرون على الافعال العجيبة * نحمدك يا من وفقتنا لاتمام هذه الفوائد * ونسألك أن تجعلها ذريعة لاحكام العقائد * وتجعل كل حرف منها قائدا الى الجنة بعد قائد * ونصلي على نبيك الى الابد زائدا على كل زائد * يا محمود كل حامد * ويا مقصود كل قاصد * لا تكلنا الى أنفسنا طرفة عين فيصير صائدنا الشيطان الجاحد * وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم آمين

وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم. وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالأدلة الظنية. الرابع أن الانسان يحصل الفضائل والكالات العلية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكالات ولا شك أن العبادة وكسب الكالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل. وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوده : الاول أن الملائكة أرواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيا وآتيا من غير غلط. والجواب أن مبنى ذلك على أصول الفلاسفة ودون الاسلامية * الثاني أن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى «علمه شديد القوى» وقوله تعالى «نزل به الروح الأمين» ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم. والجواب أن التعلم من الله والملائكة انما هم المبلغون * الثالث أنه قد اضطرب في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة. والجواب أن ذلك لتقدمهم في الوجود أو لأن وجودهم أخفى فالإيمان بهم أقوى والتقديم أولى * الرابع قوله تعالى «لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون» فان أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترقى من الأدنى الى الأعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء. والجواب أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي أن يكون ابنا له سبحانه لانه مجرد لا أب له. وقال تعالى «ويبرئ الأكمه والابرص ويحيى الموتى» بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدرون باذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من ابراء الأكمه والابرص واحياء الموتى فالترقى والاعاوانما هو في أمر التجرد واطهار الآثار القورية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على أفضلية الملائكة والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

لاقائل بالفضل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) فاما أن يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيفيد تفضيل الرسل فقط واما أن يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثاني أولى اذ من قواعدهم أن حمل اللفظ الاخير على المجاز أولى من حمل الاول لثلاثا يكون كنز الخف قبل الوصول الى شط النهر (قوله أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل) وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام: أفضل الاعمال أحزها * فان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها * قلت هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء عليهم السلام وبه يظهر أن هذا التوجيه أيضا يفيد تفضيلهم فقط « وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم »

تَفْجِشُ شَيْبَتِي بِشَيْبَتِكَ

وَتَشَبِّهَنِي بِكَ يَا شَيْخَ الْإِسْلَامِ

للعالم الكبير والبحر الزاخر تقي الدين أبي بكر الحفصي

دحض فيه أقوال ابن تيمية من حيث القول بالجهة والتشبيه وبين أن الامام أحمد رحمه الله لم يقل بذلك وأنه برىء من ذلك براءة الذئب من دم ابن يعقوب كل ذلك بالحجج الدامغة التي لا تقبل المعارضة لما له رضى الله عنه من الباع الواسع والعلم الغزير والمعاصرة لابن تيمية فجزاه الله خير الجزاء

غوث العباد بديان الرشاد

تأليف الاستاذ مصطفى أبي سيف الحماني

أحد علماء الازهر الشريف وخطيب بالمسجد الزينبي بمصر

في التوسل والوسيلة وحياة الانبياء الكرام والصالحين والاستغاثة بأحباب الله عند الشدائد والزيارة للنبي والمساجد الثلاثة والائمة الاربعة ولماذا اتبعهم المؤمنون والاجتهاد والمجاهدين ومباحث كثيرة أخرى مفيدة لكل متطلع طالب للعلم والفائدة

التبيان

لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن على طريق الاتقان

للمعتمد بالله طاهر بن صالح بن أحمد الجزائري بين فيه مؤلفه المدني منه والمكي وتكلم على ترتيب آياته وأنه توقيفي وعلى تاريخ جمعه وعلى القراءات وبيان الشاذ منها وغيره وبالجملة فإنه لم يدع بحثاً يتعلق بالقرآن الكريم الا استوفاه واستقصاه فهو كتاب نافع لا يستغنى عنه عالم ولا قارئ وهو مطبوع طبعا حسنا على ورق صقيل

لطائف المعارف

تأليف الشيخ الامام الحافظ زين الدين بن رجب الحنبلي وهو في المواعظ مرتب على شهور العام الهجري ذكر في كل شهر ما فيه من الوظائف وما يطلب فيه من نوافل الصلاة والصيام وغير ذلك ممحصا ما ورد في ذلك من الأدلة ممزا بين صحيحها وسقيمها ليكون مرید العبادة على بصيرة مما يأتي به .

كتاب المذهب

في فقه الامام الشافعي

للامام أبي اسحاق الشيرازي

هذا الكتاب من أصح ما ألف في مذهب الامام الشافعي ومن أجملها أسلوباً، يذكر الحكم الفقهي ويستدل عليه من كتاب الله أو سنة رسول الله . وقد بذل فيه مؤلفه عناية فجعله قريب المنال من كل طالب . وهذا الكتاب كما يليق بطالب العلم لسهولة فهمه يليق كذلك بالمتقي لتتبع أحكامه وتدعيمها بالدليل . خلا من كل البدع لا تجدد فيه إلا سنة صحيحة ، أو عملاً كان عليه أصحاب رسول الله ، فمن بعدهم من السلف الصالح

ولنفاسة هذا الكتاب وضع عليه العلامة الركبي حواشي تفسر غريبه . وكانت هذه الحواشي في الطبقات الموجودة عند غيرنا غير مرتبة الوضع وقد عنت به دار احياء الكتب العربية - كماداتها في الاعتناء بالكتب النفيسة - فأخرجته للقراء متقن الطبع جيد التصحيح مرتب الحواشي كأحسن ما يمتنى عالم أن يكون عليه كتاب مثل هذا . فجدير بطلاب مذهب الشافعي أن يزينوا خزائنهم بهذا الكنز ، ومن أراد التهذيب فعليه بالمذهب

قاموس آيات القرآن الكريم

تأليف العلامة الفاضل الحاج ابراهيم بن زغب نخجاني وهذا الكتاب يعد في التأليف نسيج وحده وفذا في بابه فان مؤلفه الفاضل جمع آيات القرآن مبينا عددها وما فيها من الاختلاف بين العلماء وضم كل نوع منها الى الاخر منها على السورة التي هي منها مع ذكر فوائد جلية في العلوم الكونية وغيرها

أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم

تأليف الشيخ العالم العلامة المحدث عبد الله محمد بن فرج المالكي القرطبي رحمه الله تعالى
جمع فيه كل ما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أمر بالقضاء به وقد اتفقت كلمة العلماء
على أنه لا يجوز لأحد أن يتولى القضاء إلا إذا كان عالما بالكتاب والسنة والاجماع فالكتاب
أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم والسنة أقواله وأفعاله وكل ذلك من عند الله تعالى
فانه لا ينطق عن الهوى فقضاؤه صلى الله عليه وسلم خير القضاء وحكمه أعدل الأحكام

برهجة الخاوي

لعلامة زمانه . وفريد عصره وأوانه زين الدين أبي حفص عمر بن الوردي

قدس الله روحه ونور ضريحه

وبها مشه كتابان

التيسير نظم متن التحرير ، والتدريب نظم غاية التقريب

وكلاهما للعمريطي

ثلاثة متون في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه ، جامعة لأصول المذهب مختصرة
مفيدة سهلة الحفظ . وقد وضعنا للكتاب فهرسا مطولا لتسهيل المراجعة فيه وطبعناه
على ورق ناعم بحروف كبيرة مشكولة شكلا كاملا ليتجنب الطالب التحريف
ويحفظه على صحة ، كما جعلنا ثمنه زهيدا حبا في نشر مذهب امامنا الشافعي رضي الله عنه

السمير المهرذب

مجموعة قصص تهذيبية وحكايات خلقية وأمثال أدبية تأليف واختيار وتعرية على
أفندي فكرى الأمين الأول لدار الكتب المصرية . وإذا كانت الأمور تعتبر بغايتها
فحق على الأمة المصرية النبيلة أن تقابل عمل هذا المؤلف الأديب البحاثة بغاية الشكر
والاعجاب لما بذله في كتابه من العناية وحسن الاختيار للحكايات الأدبية والنماذج
الأخلاقية لترييض الطلاب وبث روح الفضيلة في نفوسهم حتى يمتادوها من الصغر . وقد
وضعه طبقا لآخر بروجرام وزارة المعارف العمومية في الترية . وهو أربعة أجزاء

Iyah.....

16494

sa